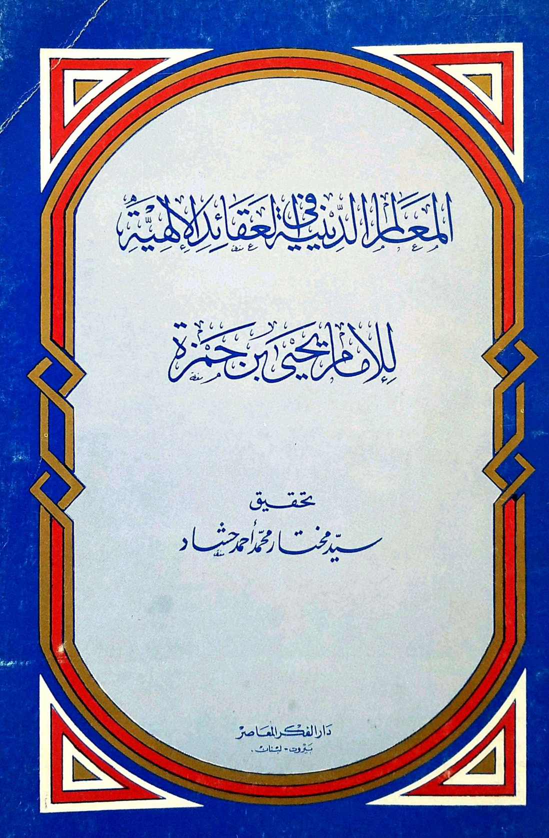


المعالم الدينية في العقائد الإلهية

للإمام يحيى بن حمزة

تحقيق

سيد مختار محمد أحمد حشاد

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

المعالم الدينية في العقائد الإلهية

المعالم الدينية في العقائد الإلهية

للإمام يحيى بن حمزة

تحقيق

سيد مختار محمد أحمد حشاد

دار الفكر المعاصر
بيروت لبنان.



الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م

دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان . بيروت . ساقية الجنزير . خلف الكارلتون
ص.ب ١٣٦٠٦٤ هاتف ٨٦٠٧٣٩ تلكس FIKR 44310 LE

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

عدة أمور جذبتني إلى الإمام يحيى بن حمزة ، حين قمت بدراسة عن أشهر مفكري الزيدية والتي ضمنتها كتابي (الزيدية).

الأمر الأول : تواضعه الجم ، إذ لا يعرض لنفسه رأياً إلا بعد عرض آراء الفرق المختلفة في الموضوع ، ثم يعقب قائلاً : « والأرجح عندنا هو ....»، بينما نجد في علم الكلام كثرة من المتكلمين يحاولون فرض آرائهم ، مدعين أنهم القوّامون على دين الله واصفين خصومهم بصفات أقلها الجهل والمروق عن الدين . وتلك لعمري صفة منفرة لا تدل على جهل الخصوم ومروقهم بقدر ما تنم عن غطرسة وكبرياء ليستا من صفات العلماء وصدق الله إذ يقول : ﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ [آل عمران٣/١٥٩].

إنه لا يجد غضاضة أن يصف بعض خصومه بالمحققين قائلاً : « وذهب المحققون من الأشعرية كالجويني والغزالي والرازي إلى ....».

والتواضع الجم دليل علم غزير وتديّن عميق . لا غرو أن يصفه الشوكاني بقوله : « وله ميل إلى الإنصاف ، مع طهارة لسان وسلامة صدر ، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل ، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن ، كثير الذب عن الصحابة ، وكان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها ....».

وبالجملة فهو ممن جمع الله له بين العلم والعمل ، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الأمر الثاني : منهجه الفريد في عرضه للموضوعات الكلامية ، فقد أتاحت له مقدرته الفائقة في علوم اللغة وبخاصة البلاغة أن يقيس الآراء الكلاميّة بمعايير أربعة للاستخدام الصحيح للفظ : اللغة والدين والعرف والاصطلاح ، فإن لم يتسق استخدام اللفظ مع إحدى هذه المعايير فهو استخدام زائف ولا حاجة إلى الإطالة في حجج جدلية ؛ هذا ما فعله — على سبيل المثال — مع استخدام أبي الحسن الأشعري للفظ (الكسب).

لقد كشف عن أن اضطراب الآراء غالباً ما يكون وليد عدم الدقة في تحديد معاني الألفاظ ، وهذا هو وجه الابتكار فيما قدمه من أفكار .

الأمر الثالث : ويحيى بن حمزة موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير ، إنه في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة ، وإن كان الأخير قد اشتهر بتفسيره ، فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه ؛ فكتابه (الطراز) مرجع لدارسي البلاغة ، أما كتابه (الانتصار) في الفقه فهو الينبوع الذي اغترف منه (ابن المرتضى) فأخرج للناس بحره الزخار وتتالت من بعده المؤلفات لا في فقه الزيدية فحسب بل في فقه مختلف الأمصار .

وبعد :

فإن يحيى بن حمزة في نظري مغبون أشد الغبن ، غبنه الزمان إن صح هذا التعبير ، حين ظلت معظم مؤلفاته حبيسة الأقبية لا ترى النور ، مع أنه في نظري لا يقل شأناً عن الغزالي بين الأشعرية أو ابن تيمية في مذهب السلف ، وقد بلغت شهرتهما الآفاق ، فأردت بجهد الضعيف أن ألفت إليه الأنظار — إلى جانب باحثين أفاضل سبقوني في هذا المضمار فحققوا له بعض المخطوطات — فوجهت تلميذي سيد مختار محمد حشاد إلى القيام بدراسة عن آرائه الكلامية المتضمنة لمخطوطته (المعالم الدينية في العقائد الإلّهية) مع تحقيقها ؛ وهي تتضمن تلخيصاً لمؤلفه الضخم (الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية).

وتتضمن المخطوطة سبعة أبواب :

الباب الأول : في إثبات الصانع
الباب الثاني : في الصفات
الباب الثالث : في أفعاله تعالى
الباب الرابع : في الاستحقاقات
الباب الخامس : في الأسماء والأحكام
الباب السادس: في أحكام الآخرة
الباب السابع : في الإمامة

وتتعلق هذه الموضوعات بالأصول الآتية :

التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الإمامة — المعاد .

مرّة أخرى ، هذه دعوة للاهتمام بتراث هذا العَلَم الشامخ من أئمة الزيدية وكبار مفكريهم ، عسى أن يسهم ذلك في إلقاء الضوء على آراء فرقة من أكثر فرق المسلمين اعتدالاً وأقومهم قصداً .

والله ولي التوفيق

تحريراً في ١٤ ديسمبر ١٩٨٧ م

دكتور أحمد صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتي الإسكندرية والكويت



مقدمة

المؤلف

هو أحد رجال الزيدية واسمه يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن محمد بن إدريس ابن علي بن جعفر الحسيني العلوي الطالبي ، من أئمة الزيدية وعلمائهم ، ولد بمدينة صنعاء سنة ٦٦٩ هـ = ١٢٧٠ م[١].

وأظهر الدعوة بعد وفاة المهدي محمد بن المطهر ، وتلقب بالمؤيد بالله أو المؤيد برب العزة ، واستمر إلى أن توفي في حصن هران (قبلي ذمار) عام ٧٤٩ هـ = ١٣٤٤ م[٢].

أما عن مؤلفاته فقد قيل إن عدد كراريس تصانيفه زادت على عدد أيام عمره[٣].

أما عن هذه الدراسة التي بين أيدينا (المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية) فقد وضع المؤلف كتابه في سبعة أبواب ، وكل باب من الأبواب السبعة يشتمل على عدد من الفصول والأقوال :

فيما يتعلق بالباب الأول فقد جعله المؤلف في إثبات الصانع .
أما الباب الثاني فقد جعله في الصفات الإلٓهية من صفات الذات والفعل .
أما الباب الثالث فيتعلق بأفعال الله تعالى .
أما الباب الرابع فموضوعه في الاستحقاقات .
أما الباب الخامس فيتعلق بالأسماء والأحكام .

---

(١) الزركلي ، الأعلام ١٧٤/٩ .
(٢) معجم المؤلفين ١٩٥/٣ ، وإن كان مكتوباً على الصفحة الأولى من المخطوطة أنه توفي عام ٧٥٠ هـ .
(٣) سيأتي إيضاح مؤلفاته بالتفصيل في الباب الأول من هذا البحث .

أما الباب السادس فيختص بأحكام الآخرة .

أما الباب السابع فموضوعه الإمامة .

أما عن النسخة التي اعتمدنا عليها في الدراسة والتحقيق فهي عبارة عن الميكرو فيلم (رقم ٢٠٢) علم الكلام ، بدار الكتب المصرية المأخوذ عن النسخة الأم باليمن (رقم ٢٠٢) علم الكلام ، وكتب على اللوحة الأولى منه جهة اليمين من أعلى (المكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء).

رقم المخطوط : ١٣١ علم الكلام .

اسم الكتاب : المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية .

اسم المؤلف : الإمام يحيى بن حمزة بن علي العلوي أحد أئمة الزيدية (٦٦٩ — ٧٥٠ هـ تقريباً).

تاريخ المخطوط: سنة ٨١٧ هـ .

عدد الأوراق : (تركت بيضاء).

القياس : ٢٧ × ١٨ سم .

الملاحظات : الكتاب الأول ضمن مجموعة من ورقه وعدد أوراقها ثمانية وأربعون ورقة وجه واحد ، وبحيث تكون الورقة مكونة من جزأين أ — ١ ، ب — ١ ... وهكذا .

والمخطوط مكتوب بخط نسخ غير منقوط غالباً ، ومسطرته من ١٦ — ١٨ سطراً ، وعدد كلمات السطر من ١٣ — ١٥ كلمة في المتوسط . والخط واضح إلا في بعض المواضع القليلة ، والنسخة كاملة من أولها إلى آخرها باستثناء الورقة الثالثة ١ — ٣ من الصفحة الثالثة وجدت مطموسة ، وفي رأيي أن هذه الصفحة لا تؤثر على المضمون إذ هي في مقدمة للكاتب عن محتويات الكتاب .

ومكتوب على مقدمة المخطوط : « بسم الله الرحمن الرحيم » من كتب الوقف وقد صار وضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف بالجامع المقدس بمحروس مدينة صنعاء بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله تعالى . بتاريخه شهر رجب سنة ١٣٣٣ هـ .

وكتب أيضاً: « كتاب المعالم الدينية في العقائد الإلّهية » تأليف الإمام المؤتمن أمير المؤمنين المبرز في كل فن علّامة اليمن بحر العلم الزخار صفوة الأئمة الأطهار أبو الحسين المؤيد برب العزة يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن عليّ بن الحسين ابن رسول الله صلوات الله عليهم أجمعين ، ويتلوه مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ، ويتلوه كتاب الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام في الرد عليهم في الأسرار الإلّهية ، والمباحث الكلامية ، تأليف إمام الأمة الكاشف بنور علمه كل ظلمة الصادع بالحق المبين . المؤيد برب العالمين يحيى بن حمزة بن عليّ بن الحسين بن رسول الله ﷺ .

والحمد لله على كل حال من الأحوال وصلواته على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين .

وفي نهاية الصفحة إلى جهة اليسار يوجد خاتم المكتبة المتوكلية اليمنية على شكل بيضاوي مقسم إلى ثلاثة أقسام في القسم الأعلى توجد عبارة (المكتبة العامة المتوكلية).

وفي القسم الأوسط توجد عبارة (الجامعة لكتب الوقف العمومية).

وفي القسم الأسفل توجد عبارة (في جامعة صنعاء المحلية).

أما ناسخ هذا الكتاب فقد يكون اسمه (يحيى بشر) ولكن تاريخ النسخ مذكور فقد ذكر في نهاية الكتاب تاريخان لنسخه ، فقد نسخ في المرة الأولى في شهر رجب سنة سبعة عشر وثماني مئة هجرية . أما المرة الثانية التي نسخ فيها فكانت في آخر الشهر الحرام من ذي القعدة سنة تسعة عشر وثماني مئة هجرية . وقد كتب في نهاية النسخة : مع مقابلة بعضه وسماعاً على نسختين : إحداهما الأم بخط الإمام عليه السلام ، والثانية نسخة مقصوصة عليها خطه قدّس الله روحه ونفعنا به وأعلا علينا من بركاته وجمع بيننا وبينه في منزل الرحمٰن ودار كرامته بحقه العظيم ونبيه عليه السلام فتم هذا المختصر قصاصة بقدر الإمكان على هاتين النسختين ، جعل الله ذلك خالصاً لوجهه مطابقاً لرضاه عنه وكرمه ولطفه وفضله في آخر الشهر الحرام من ذي القعدة سنة تسعة عشر وثماني مئة هجرية بمسجد المدرسة ثم كلمة قد تكون (بحوث) أو قد تكون اسم الناسخ (يحيى بشر).

وأسلوب المؤلف واضح ومفهوم وكان منهجنا في التحقيق :

(١) التجاوز عن بعض الأخطاء الإملائية التي كانت تحدث أحياناً من الناسخ بعدم الإشارة إليها في الهامش مكتفياً بتصحيحها في الأصل .

(٢) تصحيح الأخطاء النحوية في الأصل مع الإشارة إليها في الهامش .

(٣) تخريج الآيات القرآنية وضبطها بالشكل مع الإشارة إلى اسم السورة ورقم الآية .

(٤) تخريج الأحاديث الواردة في النص من كتب الأحاديث .

(٥) تخريج أبيات الشعر الواردة حسب الإمكان من دواوين أصحابها .

(٦) ترجمة الأعلام الواردة .

(٧) كما قمنا بتصحيح بعض الكلمات ، فقد وجدنا المؤلف مثلاً يكتب (لا يخلوا) هكذا مضافاً إليها الألف ، كما وجدناه يكتب (ثلثه) بدلاً من ثلاثة ، (لئن) بدلاً من لأن ، (جايز) بدلاً من جائز ، دون الإشارة إليها في الهامش لأنها :

أولاً : تعبر عن طريقة الكتابة في عصر الناسخ .

ثانياً : لأنها لا تخل بالمعنى سواء في ثوبها القديم أو في وضعها الجديد .

أما بعد : فإنني أقدم كتاب (المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية) الذي يعد من أهم مؤلفات الإمام يحيى بن حمزة في علم الكلام والتي منها :

الكتاب	الحالة
١ ــ الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية	مخطوط في ٤ مجلدات
٢ ــ نهاية الوصول في علم الأصول	مخطوط في ٣ مجلدات
٣ ــ التمهيد لأدلة مسائل التوحيد	مخطوط
٤ ــ الحاوي في أصول الفقه	مخطوط في ٣ مجلدات
٥ ــ المحصل في كشف أسرار المفصل للزمخشري	مخطوط
٦ ــ شرح الكافية	مخطوط
٧ ــ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز	ط ٣ أجزاء

٨ — الإيجاز لأسرار كتاب الطراز (يبدو أنه لأحد تلامذته) — مخطـــوط
٩ — الانتصار في الفقه — مخطوط في ١٨ مجلداً
١٠— تصفية القلوب عن أدران الأوزار والذنوب — مخطوط في التصوف
١١— الاختيارات المؤيدية — مخطـــوط
١٢— الدعوة العامة — مخطـــوط
١٣— الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فرط الشك والارتياب — مخطـــوط
١٤— الأنوار المضية في شرح الأخبار النبوية — مخطـــوط
١٥— مختصر الأنوار المضية (ويبدو أنه لأحد تلامذته)
١٦— خلاصة السيرة — مخطـــوط
١٧— اللباب في محاسن الآداب
١٨— مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار — مطبـــوع
١٩— الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام — مطبـــوع

☆ ☆ ☆

يتكون هذا الكتاب من سبعة أبواب رئيسية تندرج تحت كل باب عدة موضوعات على النحو التالي :

الباب الأول : في إثبات الصانع :

١ — القول في تعريفات الحقائق وأقسامها :

أ — في تقسيم التعريفات .

ب — في تقسيم الحقائق .

ج — في تقسيم الأدلة إلى عقلية وسمعية .

٢ — في الرد على منكري الحقائق : اللاأدرية والعنادية والعندية .

٣ — القول في حقيقة النظر وفي وجوبه .

٤ — القول في حدوث الأجسام .

٥ ــ في إثبات الصانع وفي أنه تعالى موجود .
٦ ــ في الرد على الخارجين عن الإسلام .
٧ ــ في الرد على من خالف من أهل القبلة :
أ ــ في الرد على النظّام في أن القبائح غير مقدورة لله .
ب ــ في الرد على الأشعري في قوله إن خلاف معلوم الله غير مقدور وفي أن قدرة العبد غير صالحة للإعادة .

الباب الثاني : في الصفات :

١ ــ في كونه تعالى عالماً .
٢ ــ في كونه تعالى حيّاً .
٣ ــ في كونه تعالى قادراً .
٤ ــ في إضافة هذه الصفات إليه تعالى :
أ ــ في الرد على الكلابية والكرامية في إثبات صفات غير الذات .
ب ــ في الرد على مثبتي الأحوال .
٥ ــ في صفات الأفعال :
أ ــ في كونه تعالى مريداً .
ب ــ في كونه تعالى متكلماً .
جـ ــ في كونه تعالى صادقاً .
د ــ في صفات السلب : نفي التشبيه : تنزيه تعالى عن توابع التشبيه كالحصول على الجهة والحلول واستحصال اللذة والألم .
هـ ــ في أن حقيقة ذاته غير معلومة للبشر .
و ــ في استحالة كونه مرئياً .
ز ــ في الدلالة على إثبات الوحدانية .

الباب الثالث : في أفعاله تعالى :

١ ــ في أن الحسن والقبح إنما يكونان لأمور عائدة إليهما .
٢ ــ في حسن البعثة ووجوبها وصفة المبعوث .

٣ — في وجوب العصمة .

٤ — في إثبات نبوة نبينا محمد .

٥ — القول في القرآن وبيان إعجازه .

الباب الرابع : في الاستحقاقات :

١ — في أن الثواب أو العقاب استحقاقان .

٢ — القول في إيصال العقاب إلى مستحقيه .

٣ — القول في الخلود .

٤ — القول في صفات الثواب والعقاب .

٥ — القول في الإحباط والتكفير .

٦ — القول في الموازنة .

الباب الخامس : في الأسماء والأحكام :

١ — فيما يقع فيه الإكفار وبيان طريق معرفته .

٢ — في أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن ولا كافر .

الباب السادس : في أحكام الآخرة :

١ — في عذاب القبر .

٢ — في الميزان والصراط .

٣ — في الشفاعة .

الباب السابع : في الإمامة :

١ — في وجوب نصب الإمام .

٢ — في طريق الإمامة وأنه ليس بالنص الجلي أو الاختيار وإنما بالدعوة .

٣ — في إثبات إمامة أمير المؤمنين .

٤ — في مناقبه عليه السلام .

٥ — في إمامة الحسن والحسين وأولادهما .

ولنا على ترتيب الموضوعات عدة ملاحظات :

١ — بصدد الباب الأول : مع أن موضوعه إثبات الصانع ؛ فإن المؤلف كعادة كثير من المتكلمين استهله بالحديث عن الحقائق والأدلة يمهد به للحديث عن النظر ، والنظر في عرف متكلمي المعتزلة والزيدية هو وحده المؤدي إلى العلم .

وكعادة متكلمي المعتزلة والأشاعرة في إثبات وجود الله ، ذهب يحيى بن حمزة إلى إثبات وجوده من مقدمتين :

١ — إثبات حدوث الأجسام .

٢ — إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث .

هذا ويلاحظ أن يحيى بن حمزة قد أدرج الفلاسفة ضمن الخارجين عن الإسلام ؛ لقولهم بالفيض أو الصدور ، ولنفيهم الإرادة عن الله .

يلاحظ كذلك أنه تطرق إلى الحديث عن إرادة الله وقدرته وعن أفعال العباد ، مع أن هذا الموضوع كان أكثر تعلقاً بالباب الثالث المتعلق بأفعال الله .

٢ — بصدد الباب الثاني : شايع الإمام يحيى بن حمزة المعتزلة في إثبات صفات ذات ثلاث فقط هي : العلم والقدرة والحياة ، معتبراً أن الإرادة والكلام والسمع والبصر من صفات الأفعال .

الحديث عن نفي التشبيه وتوابعه أدرجه المؤلف في صفات الأفعال مع أنه يتعلق بصفات الذات ، إذ بعد إثبات صفات ذات إيجابية كالعلم والقدرة والحياة يأتي الحديث عن الصفات الواجب نفيها عن الله .

كذلك الأمر فيما يتعلق بأن ذاته غير معلومة للبشر ، وفي استحالة كونه مرئياً ، أما إثبات الوحدانية فقد كان ينبغي أن يأتي بعد الحديث عن إثبات وجود الصانع مباشرة .

٣ — أما بخصوص الباب الثالث : المتعلق بأفعال الله فلقد أدرج المؤلف تحته الحديث عن الحسن والقبيح العقليين ، وذلك نظراً لأن أفعاله تعالى تتصف كلها بالحسن ويستحيل أن تتصف بالقبح .

غير أن يحيى بن حمزة يفاجئنا بالحديث عن النبوة ووجوب البعثة ضمن أفعال

الله ، وقد يكون موضوع النبوة لازماً عن الكلام عن اللطف الإلّهي ، وهذا بدوره لازم عن اتصاف أفعاله تعالى بالحسن ، غير أنه خالف معظم المتكلمين الذين يميزون بين موضوعات تتعلق بالإلّهيات وأخرى تتعلق بالنبوات .

٤ ــ بصدد الباب الرابع : تحت عنوان الاستحقاقات وهو ما اصطلح المعتزلة على تسميته بالوعد والوعيد ، وقد وافقهم المؤلف في أن الثواب والعقاب استحقاق كما شايع أبا هاشم الجبائيّ في القول بالموازنة بين الحسنات والسيئات .

٥ ــ الباب الخامس : وعنوانه الأسماء والأحكام ، وقد شايع فيه المؤلف المعتزلة في القول بأن فاعل الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وإن كان قد ذهب إلى تأكيد أنه مسلم وإن كان ليس مؤمناً .

٦ ــ الباب السادس : ويتعلق بالأمور الأخروية وهي أمور سمعية ، ويلاحظ أن المؤلف قد مال إلى رأي أهل السنة بصدد إثبات عذاب القبر ، وكذلك إثبات الميزان والصراط الحسيين مع أن أوائل الزيدية كيحيى بن الحسين كان يذهب إلى تأويلهما ، ولكن المؤلف عاد إلى رأي المعتزلة بصدد الشفاعة ، فلا شفاعة لأهل الكبائر دون توبة .

٧ ــ أما الباب السابع والأخير : فإنه يتعلق بالإمامة وقد عرضها المؤلف وفقاً للاعتقاد الزيدي ؛ أنها تكون بالدعوة وفي إمامة عليّ بن أبي طالب ، ثم الحسن والحسين ثم أولادهما .

وبذلك يكون يحيى بن حمزة قد عرض للمعالم الدينية في العقائد الإلّهية وفقاً للمفهوم الزيدي الذي يقترب من المعتزلة حيناً ويستقل عنهم حيناً آخر .

هذا ويلاحظ أن الموضوعات التي طرقها يحيى بن حمزة إنما تشرح الأصول الخمسة لدى الزيدية وهي :

التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، النبوة ، الإمامة .

وأضاف إليها المؤلف الكلام في الأسماء والأحكام وفي الأمور الأخروية .

وهكذا ترجع أهمية المخطوطة في أنها تعرض للعقيدة الزيدية كما شرحها أحد كبار أئمتها .

بعد هذا العرض الموجز لموضوعات المخطوطة ، أعرض بشيء من التفصيل للآراء الواردة فيها .

الباب الأول

مع أن الباب الأول يتعلق بإثبات الصانع ، فإن المؤلف كعادة كثير من المتكلمين استهل موضوعه بالحديث في العلم أو بالأحرى في تعريفات الحقائق وأقسامها .

ولا يعد مثل هذا الاستهلال حشواً وإنما يوظفه الإمام يحيى بن حمزة لخدمة آرائه الكلامية .

ولبيان مفهوم الحقيقة يقتضي الأمر البدء بالحديث عن التصور والتصديق ، لأننا إن لم نحكم على الفكرة بنفي أو إثبات فهذا هو التصور ، أما إن حكمنا عليه نفياً أو إثباتاً فهذا هو التصديق .

والحقائق إما مركبة أو مفردة ، ولا بد أن تنتهي الحقائق المركبة إلى مفردة ، أو أن تنتهي القضايا التي تحتاج إلى دليل إلى قضايا لا تحتاج إلى دليل ، وهذه منها الأمور المحسوسة أو الشعورية كالألم — حيث يتعذر تعريفه — ومنها البديهيات .

وأما ما يحتاج إلى تعريف ، فيجب أن يكون التعريف مميزاً لحقيقة الشيء عن غيره .

ينتقل الإمام يحيى بعد ذلك إلى الحديث عن العلم الذي يحصل في رأيه ، إما بالدليل العقلي أو بالدليل السمعي ، والدليل العقلي يستند إما إلى استدلال مباشر ، حيث يلزم من إثبات قضية ما أو نفي قضية أخرى تقابلها ، وإما إلى استدلال غير مباشر تلزم فيه واسطة بين قضية وأخرى .

أما الدليل السمعي فإما أن يكون قرآناً أو حديثاً .

بعد هذا الحديث في مسائل منطقية وأخرى مشتركة بينه وبين سائر المتكلمين الذي يستهلون نظرياتهم بالحديث عن العلم ، ينتقل إلى موضوع يكاد ينفرد بالحديث عنه . وهو ما أدرجه تحت عنوان أسباب فساد حجج المتكلمين ، وإنما يعني بذلك المتكلمين الذي يخالفون مذهبه الزيدي بعامة ويعني الأشعرية منهم بخاصة ، فيحصر أسباب فساد حججهم لاتباعهم الأساليب أو الطرق الآتية :

الطريقة الأولى : إنكارهم الشيء لأنه في نظرهم لا دليل عليه ، أما أنه لا دليل عليه ، فطريقتهم في ذلك ، إما بيان فساد أقوال المثبتين ، وإما محاولتهم حصر أدلة الإثبات ثم تفنيدهم إياها أو بيان فسادها .

ينتقد الإمام يحيى هذه الطريقة على أساس أن القاعدة : « إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فقولهم عن الشيء أنه لا دليل عليه فذلك لأنهم لا يعلمون دليل ثبوته ، وإلا لزم موافقة المنكرين لوجود الله أو لنبوة الأنبياء لقولهم بعدم الدليل ».

أغلب الظن أن الإمام يحيى ، يعني بذلك إنكار الأشاعرة وأهل السنة عامة وصية النبي ﷺ إلى عليّ بالإمامة بدعوى أن قول الشيعة لا دليل عليه ، ويذكرنا تفنيد الإمام يحيى بن حمزة لطريقة المنكرين بقول لزيدي متأخر ، فحين سئل الشوكاني عن رد السيدة عائشة بالنفي على من سألها : « هل أوصى النبي ﷺ إلى أحد بالإمامة من بعده » . كان تعليقه : « من حق السيدة عائشة أن تثبت ما سمعته من الرسول ﷺ ولكن ليس من حقها أن تنفي ما لم تسمعه »؛ ذلك أنه على حد تعبير يحيى ابن حمزة يجوز ثبوت الشيء بدليل غير معلوم للمنكر ، إذ لا يجوز أن يكون وجود الشيء موقوفاً على وجداني إياه وإلا لزم إنكار وجود الجبال لعدم رؤيتي إياها ، فنفي وجود ما ليس في وجدان النافي إنما هو قول فاسد .

الطريقة الثانية : محاولتهم الاستناد إلى القياس التمثيلي أو قياس الغائب على الشاهد ، والقاعدة في هذا القياس دوران المعلول مع العلة وجوداً وعدماً ، فتراهم يثبتون للعقل علة معينة فإن لم تكن قائمة أنكروا المعلول ، إنهم ينكرون مثلاً أن الأفعال الإرادية حادثة من جهة الإنسان لأنها لو كانت كذلك لاطرد وقوعها أو عدم وقوعها مع

إراداتنا ، فمتى أردناها وقعت ومتى لم نردها لم تقع ، مع أنها قد تقع دون إرادة منا كما في الأفعال الاضطرارية والأفعال المتولدة أو التي تقع منا على سبيل الخطأ .

يرد الإمام يحيى بأن وقوع الأفعال لا يتوقف على الإرادة وحدها وإنما قد تكون معللة لأمر آخر .

في الطريقة الأولى كان الخصم ينفي ما هو ثابت بدعوى أن الثبوت لا دليل عليه .

وفي الطريقة الثانية يزعم الخصم للقضية التي يريد نفيها علة معينة متجاهلاً غيرها ، فإن لم توجد العلة ؛ نُفِيَ وجود المعلول .

الطريقة الثالثة : إنهم متى أرادوا نفي عدد منحصر قالوا ليس عدد أولى من عدد . إنهم يقولون أن القدرة الواحدة لا تتعلق بأكثر من مقدور واحد ، فالقادر على الطاعة غير قادر على المعصية ، لأنها لو تعلقت بمقدور ثانٍ لتعلقت بمقدور ثالث ، ولتعدت إلى مقدورات لا متناهية ، فنرد عليهم إن كان الثالث كالثاني ، والثاني كالأول لا فرق فيلزم في هذا ألا تتعلق القدرة بأي مقدور على الإطلاق . إنهم متى أرادوا نفي عدد منحصر ، قالوا ليس عدد أولى من عدد ، ظانّين أن ذلك يلزمنا بالقول بالتسلسل إلى ما لا نهاية .

الطريقة الرابعة : وتقوم على استخدام خاطىء ، لقياس الغائب على الشاهد ، وذلك بقياس أفعالنا على أفعال الله ، يدعي الأشاعرة أن العبد إذا كان قادراً على إيجاد الفعل ؛ كان قادراً على الإعادة قياساً على فعل القديم سبحانه ؛ إذ لما كان قادراً على الإيجاد ؛ كان قادراً على الإعادة ، ولما كان العبد غير قادر على الإعادة فهو غير قادر على الإيجاد(١).

قلنا : إنما منعنا القدرة على الإعادة لعلة غير حاصلة في الإيجاد ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة ، أما إن لم تصح جاز للإنسان القدرة على الإعادة كقدرته على الإيجاد .

---

(١) يقدر الإنسان على أن يقتل حياً ، ولكنه لا يقدر على إعادته إلى الحياة ، لأن علة الإحياء غير علة الإماتة ، أما في حالات القيام والقعود وغيرها ، فالإنسان قادر على الإعادة كما هو قادر على الإيجاد .

ينتقل يحيى بن حمزة إلى الحديث في موضوعات سجلها غيره من المتكلمين ، منها الرد على منكري الحقائق فيقسمهم إلى فرق ثلاث :

أولهم اللاأدرية الذين يتوقفون عن الحكم بالإثبات أو النفي قائلين : « لا أدري ».

وثانيهم : العنادية[1] الذين ينكرون وجود الأشياء أصلاً .

وثالثهم : العندية[2] الذين يردون حقائق الأشياء إلى الأحكام الذاتية ، إذ أن الحقيقة تابعة للمعتقد فيها أو هي من عنده .

ويرى يحيى بن حمزة أنه لا معنى لمناظرتهم ، لأنهم إن أنكروا البديهيات والجليات من الأمور التي هي نقطة البدء في الاتفاق بين المتحاورين أو المتناظرين فكيف يمكن لنا الحوار معهم أو مناظرتهم ، أنه لا يمكن إلا بيان ما يلزم عن آرائهم من إلزامات شنيعة .

ويشير المتكلمون عادة وعلى الأخص المعتزلة منهم والزيدية إلى النظر لأنه يؤدي إلى العلم ، وذلك يقتضي التسليم بالبديهيات كمقدمات لأي علم ، ثم ترتيب الأدلة والتيقن بصحة ترتيبها ، وأخيراً التيقن بأن ما يترتب على المقدمات الصحيحة فهو صحيح ، فمن تصور النظر على هذا النحو علم ضرورة أنه مفيد للعلم بالمطلوب .

وإذا كان العلم يقتضي النظر ، وكان العلم واجباً كان ما لا يحصل العلم إلا به واجباً ، ومن ثم كان النظر واجباً ، أنه لما كانت معرفة الله واجبة ولا تتم إلا بالنظر ، كان النظر واجباً . بل هو أول الواجبات التي لا يصح أن ينفك عنها المكلف بحال .

بذلك تنتهي هذه المقدمة عن العلم التي استهل بها يحيى بن حمزة حديثه عن إثبات الصانع .

---

(١) أتباع جورجياس الذين يقولون لا توجد حقيقة ما ، وإن وجدت فالإنسان غير قادر على الحصول عليها ، وإن حصل عليها فهو غير قادر على توصيلها للغير لغموض اللغة .

(٢) أتباع بروتاغورس الذين يقولون بنسبية الحقائق : الإنسان مقياس كل شيء .

وقد اعتاد كثير من المتكلمين التمهيد لإثبات الصانع بمقدمتين :
الأولى إثبات حدوث الأجسام .
الثانية : إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث .

أما إثبات حدوث الأجسام فيستند إلى مقدمتين :
الأولى : إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأكوان (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).

الثانية : إن ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث ، ومن ثم فإن الأجسام حادثة ، أو حسب تعبير يحيى بن حمزة ما يصح عليه العدم استحال عليه القدم .

ومن ناحية أخرى لو كان الجسم قديماً ؛ لكان سابقاً على الحوادث من الأعراض والأكوان ، ولكنه مقارن لها فبطل أن يكون قديماً .

القضية الثانية لإثبات الصانع هي أن كل حادث لا بد له من محدث ، ولا يعارض أحد في مبدأ العلية ، وإنما الخلاف في دلالة الحادث على المحدث فقد جعلها فريق ضرورية كأبي الحسين البصري بينما جعلها فريق آخر نظرية أو استدلالية .

إنه إذا كان العالم محدثاً لزمت حاجته إلى الفاعل ، فإن لزمت حاجته إلى الفاعل كان له فاعل أو محدث وهو الأول ، والقائلون بذلك هم أصحاب أبي هاشم الجبائي .

القول في أنه تعالى موجود : إذا ثبت أن للعالم صانعاً ثبت أنه موجود ، ويطلق لفظ الوجود على الواجب ولكن بالاشتراك اللفظي عند البعض[1] أو بالاشتراك المعنوي[2] عند البعض الآخر .

والصانع قديم لا أول له ؛ لأنه لو كان حادثاً لكانت حقيقته قابلة للعدم ولافتقر الأمر إلى مرجح لترجيح الوجود على العدم ولتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهذا محال ، وإنما لا بد أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود تكون حقيقته غير قابلة للعدم ، ويكون وجوده دائماً : أزلياً أبدياً .

---

(١) كإطلاق لفظة العين على العين المبصرة وعلى ينبوع الماء .
(٢) أي بالتشكيك كإطلاق لفظ الجمال على البدر ، والحسناء ، وقوام الغزال ، ولحن القيثارة .

يدرج الإمام يحيى بن حمزة في الباب المتعلق بإثبات الصانع ردوده على الخارجين على الإسلام ، وهم مذاهب وأديان تجمعها أنهم يثبتون مؤثراً غير الله تعالى .

هذا المؤثر إما أن يكون جسماً ، وهذا مذهب الفلاسفة في قولهم بتأثير الأفلاك ، وكذلك مذهب الصابئة .

وإما أن يكون المؤثر عرضاً وهذا مذهب القائلين بالطبائع . وإما أن يكون المؤثر لا جسماً ولا عرضاً وهذا هو مذهب الثنوية حين يرجعون العالم إلى النور والظلمة .

١ ــ في الرد على الفلاسفة :

زعموا أن الأفلاك والكواكب كائنات حية ناطقة ، فوّض الله أمر العالم إليها بعد أن سلبوه الفعل بالإرادة والاختيار ، ثم اعتقدوه موجباً بالذات لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم تتسلسل العقول من العقل الأول إلى العقل الفعال ، وهو المؤثر في عالم ما تحت فلك القمر .

يتقدهم الإمام يحيى في سلبهم الإرادة عن الله ، وجعلهم صدور العقل الأول عنه ضرورياً ، كما يتقدهم في الزعم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

٢ ــ في الرد على الصابئة :

إنهم يقولون أن هذه الكواكب أحياء ناطقة مدبرة للعالم محدثة للأمور الحادثة في العالم ويجب علينا عبادتها .

وحكى عنهم أصحاب المقالات أنهم يقولون بحدوث العالم وأن له صانعاً قديماً مختاراً فوض تدبيره إلى هذه الكواكب ، وأنهم لما رأوا الدنيا طافحة بالشرور والآفات ــ والعقل يقتضي تنزيه الله عنها ــ فلا بد من إضافتها إلى هذه الوسائط .

ويرد عليهم الإمام يحيى بعدم التسليم بالقبح بل فيها أغراض حكيمة .

٣ ــ في الرد على الثنوية :

وقد زعموا أن النور والظلمة قديمان وأن العالم قد حدث لامتزاجهما .

ويرد عليهم الإمام يحيى بأنه إن كان مرد النور والظلمة إلى الجسمية ، فقد ثبت حدوثهما . وإن كانا عرضين ، فقد لزم حدوثهما أيضاً ؛ لافتقارهما إلى محل محدث .

٤ – في الرد على المجوس :

وقد أثبتوا للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً ، ونزهوه عن الشرور وسموه يزدان وأضافوا الآلام إلى أهرمن ، وقد اعتقد أكثرهم حدوثه وأنه حارب يزدان ثم صالحه مدة من الدهر .

والرد عليهم ببيان حسن الآلام الواقعة من قبله تعالى .

٥– في الرد على النصارى :

وقد اشتهر عنهم القول بأن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، ويرى الإمام يحيى إن وصفهم الله بالجوهرية خلاف لفظي مع المسلمين ، وإنما الخلاف الحقيقي في قولهم بالأقنومية لأن هذه الأقانيم إن كانت غير الذات فإنه محال أن يكون الواحد من حيث هو واحد موجودات ثلاثة قائمة بذاتها ، أما إن كان مقصدهم بالأقانيم مجرد صفات فإنهم لا يكفرون لهذه المقالة ، وإنما لاعتقادهم بإلهية عيسى وكفرهم بنبوة محمد .

٦ – في الرد على الطبائعية :

وقد اعتقدوا أن الأجسام فاعلة بذاتها وأنها قديمة كما أنكروا وجود البارىء ، والرد عليهم ببيان حدوث الأجسام وإثبات الصانع وقد مر .

٧ – الرد على من خالف من أهل القبلة :

أ – ينكر الإمام يحيى على إبراهيم بن سيار النظام قوله : « إن القبائح غير مقدورة لله »، وكما يستحيل صدورها عنه كذلك تستحيل قدرته عليها .

ويرد الإمام يحيى بأن صدور القبيح ممكن بالنظر إلى قادريته مستحيل بالنظر إلى داعيته .

ب ــ ما ذهب إليه الأشعري وعباد بن سليمان الصيمري إلى أن خلاف معلوم الله محال غير مقدور .

ويرد الإمام يحيى من أن خلاف معلومة من جملة الممكنات فيكون قادراً عليه وإلا لزم تعجيزه .

جـ ــ وذهب الأشعري إلى أن قدرة العبد غير صالحة لإيجاد الفعل ، وعندنا أن العبد موجد لأفعاله يدل على ذلك عدة مسالك :

١ ــ إن كل عاقل يعلم ضرورة أن وقوع الأفعال موقوف على حسب دواعيه ولولاها لما وقعت .

ــ كما يعلم العقلاء بالضرورة حسن مدح المحسن وذم المسيء بينما يقبح الذم والمدح على طول القامة أو قصرها .

٢ ــ طلب الواحد منا من غيره القيام بفعل ما يتضمن كونه عالماً بكونه موجداً لهذا الفعل .

٣ ــ مسلك إلزامي : إذ القول بأن الله خالق أفعال العباد يسد باب معرفة إلّهية الصانع والعلم بصحة النبوة وكونه تعالى صادقاً في خبره ومعرفة صحة الشريعة ويقضي إلى خرق الإجماع .

ينتقل يحيى بن حمزة بعد ذلك إلى الكلام عن شيئية المعدوم فذهب مخالفاً لبعض المعتزلة والأشاعرة إلى أن المعدوم حال عدمه نفي محض .

تعليق على الباب الأول :

موضوع هذا الباب هو إثبات الصانع ، ولكن يحيى بن حمزة تطرق إلى موضوعات لا تتعلق بالعنوان ، وإذا كان المتكلمون قد درجوا في التمهيد لإعادتهم في الإلّهيات بالكلام عن العلم ، كما درجوا على موضوع إثبات وجود الله بالحديث عن حدوث الأجسام وأن لكل حادث محدثاً ، وإذا كان يمكن إدراج موضوع الرد

على أصحاب الديانات الأخرى تحت عنوانه إثبات الصانع ، فإن ردوده على النظام فيما يتعلق بالقدرة الإلٓهية وعلى الأشعري في نظرية الكسب ثم على بعض المعتزلة والأشاعرة في موضوع شيئية المعدوم إنما نراها مقحمة على مبحث إثبات الصانع .

الباب الثاني
في الصفات

قسم يحيى بن حمزة الصفات إلى ثلاثة أقسام : صفات الذات ، وصفات الأفعال ، وصفات السلب .

أما صفات الذات فهي ثلاثة : القدرة والعلم والحياة .

بصدد القدرة وصف يحيى بن حمزة القول بالوجوب — وهو قول الفلاسفة — ينفي القدرة ، وإنما تقتضي القدرة الاختيار .

بصدد العلم : يرى أن الذي يدل عليه الإحكام من جهة ووقوع الفعل مطابقاً للمصلحة .

بصدد الحياة فلأن القدرة والعلم تقتضيان الحياة .

يتعرض يحيى بن حمزة بعد ذلك للأقوال المختلفة في إضافة صفات الذات إلى الله فينتقد قول الأشاعرة أن الله قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حيّ بحياة ، ويرى في ذلك تشبيهاً لهذه الصفات الإلٓهية بصفات الإنسان ، ولما كانت هذه الصفات واجبة لله فإنها لا تعلل .

ولنفس السبب ينتقد القائلين بنظرية المعاني (معمر بن عباد) كما ينتقد القائلين بنظرية الأحوال (أبو هاشم الجبائي).

فالقضية الرئيسية لدى يحيى بن حمزة هي أن صفات الذات واجبة لله تعالى ، وما كان واجباً فإنه لا يعلل ، فلا يقال : لم كان عالماً أو قادراً أو حياً ، حتى يرد الأشاعرة بإثبات صفات غير الذات أو يرد أصحاب المعاني بإثبات معانٍ أو بقول أصحاب الأحوال بالقول بحال لا هي موجودة ولا معدومة .

أما القسم الثاني المتعلق بصفات الأفعال فيشير فيه المؤلف إلى مفهوم كونه مريداً ومتكلماً وصادقاً ، وإلى أن الله مريد لجميع الطاعات غير مريد لشيء من المعاصي ، لأن المعاصي قبيحة ولا داعي إلى فعل القبيح .

أما معنى كونه متكلماً فهو خلقه الحروف والأصوات في جسم دون أن ينسب الكلام إلى الجسم وإنما إلى الله .

هذا والكلام — كسائر صفات الأفعال — ليس قديماً .

أما معنى كونه صادقاً فمرجع ذلك إلى مسألتي الحسن والقبح ، إذ لما كان الكذب قبيحاً فقد استحال في حقه أن يكون كاذباً .

وتتفق الفرق الإسلامية على كونه تعالى صادقاً غير أن المعتزلة والزيدية ترجع الأمر إلى العقل أما الأشعرية فترجعه إلى السمع .

القسم الثالث في صفات السلب : يقسم الإمام يحيى هذا القسم إلى شقين : الأول نفي الشبه . والثاني وجوب تنزيهه عن توابع التشبيه .

أما نفي الشبه فإنه يستحيل في حقه أن يكون جسماً أو أن يتصف بأي جارحة من الجوارح الدالة على الجسمية .

إنه لو كان جسماً لاتصف بصفات الجسمية من تحيز وحجمية ولكان ممكناً وليس واجباً .

أما تنزيهه عن توابع التشبيه فيذكر منها يحيى بن حمزة ثلاثة : الحصول في الجهة ، الحلول ، اللذة والألم .

أما استحالة حصوله في جهة فلأن ذلك إنما يكون للجسم المتحيز ويستحيل أن يحل في جسم لأن لو كان هذا الحلول قديماً للزم عنه قدم المحل أو حدوث القديم ، ولو كان حديثاً للزم عنه أن يكون ممكناً .

وأما استحالة اللذة والألم فذلك لأن اللذة إنما تحصل للجسم عند اعتدال المزاج ، والألم عكس ذلك ، والمزاج من صفات الأجسام .

ينتقل يحيى بن حمزة بعد ذلك إلى الحديث عن : بماذا يخالف تعالى غيره ؟، وهل ذاته معلومة للبشر أم لا ؟ فيذهب إلى أن مخالفته لسائر الذوات في وجوب وجوده ، وفي عالميته وقادريته ، كما ذهب إلى أن حقيقة ذاته غير معلومة لنا ، وإنما نعرف عنه صفات ذاته وما ينبغي أن يسلب عنه ، ولا تشكل هذه الإضافات والسلوب حقيقة ذاته .

ويولي الإمام يحيى بن حمزة مسألة استحالة رؤيته تعالى في الآخرة اهتماماً خاصاً ، وذلك لتعدد الفرق الإسلامية التي تثبت رؤيته ، ويقدم على ذلك دليلين عقليين :

الأول : دليل الموانع وهو أنه لو صحت رؤيته في الآخرة ، لجازت رؤيته الآن وفي كل آن ، وذلك لارتفاع الموانع ، فحاسة الإبصار موجودة والموانع من حجاب وغيره مرفوعة ، والله سبحانه موجود ، فيلزم أن تدوم رؤيته لأصحاب الحواس وهذا باطل .

الثاني : دليل المقابلة : فالإنسان لا يرى إلا ما كان مقابلاً له أو ما كان في حكم المقابلة (كرؤية الإنسان وجهه في المرآة)، ولما استحال أن يكون الله مقابلاً — لاستحالة كونه متحيزاً — فإنه يستحيل أن يكون مرئياً .

أما الأدلة النقلية فثلاثة ، قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ [الأنعام ١٠٣/٦]، فأفاد سبحانه لا استحالة رؤيته فحسب . بل إن رؤيتنا له تفيد النقص لأن الآية وردت على سبيل المدح والتعظيم .

والثانية ؛ قول الله لموسى : ﴿ لن تراني ﴾ [الأعراف ١٤٣/٧]، وكلمة (لن) للنفي على سبيل الأبد ، والذي يدل على ذلك هو الدليل الثالث أن الله سبحانه استعظم طلب بني إسرائيل الرؤية بل وعاقبهم على طلبهم ..

فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : ﴿ أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ [النساء ١٥٣/٤].

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى إثبات وحدانية الله ، هذا وقد اعتاد المتكلمين أن يكون حديثهم عن الوحدانية عقب إثبات وجوده ولكن المؤلف خالفهم في ذلك .

ومع أن الوحدانية من صفات الذات الإيجابية لفظاً ، السلبية معنى — لأنها تعني نفي الشريك له — فإنه كان ينبغي أن يكون موضع الحديث عنها سابقاً على مسألة استحالة رؤيته ، على الأقل لأن الوحدانية من الموضوعات المجمع عليها بين المسلمين على خلاف الرؤية التي يفترقون ويختلفون عندها اختلافاً شديداً .

يذكر المؤلف الدليل المعروف على الوحدانية وهو الدليل المتمانع المستند إلى الآية ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء ٢١/٢٢]. والقائم على برهان الخلف : إذا كان هناك إلّهان فلا بد أن يختلفا وفي هذه الحالة :

١ — إما أن يتم مرادهما المتضادان معاً ، فيكون العالم متحركاً ساكناً معاً وهذا باطل لاستحالة اجتماع الضدين .

٢ — وإما أن يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فالذي لا يقع مراده ليس بإلّه لأن الإلّه لا يتصف بالعجز .

٣ — وإما أن لا يتم مراد أي منهما ، وهذا باطل أيضاً لاتصافهما معاً بالعجز ، فثبت أن وجود إلّهين يفضي إلى المحال .

أما الأدلة السمعية فيذكر منها دليلين :

﴿ وإلهكم إلّه واحد ...﴾ [البقرة ٢/١٦٣]، واعلم ﴿ أنه لا إلّه إلَّا الله ﴾ [محمد ٤٧/١٩].

الباب الثالث
في أفعاله تعالىٰ

تتعلق أفعال الله بموضوعات ثلاثة :

أولها : في التحسين والتقبيح .

ثانيها : أن أفعاله تعالى تتصف بالحكمة .

ثالثها : في حسن البعثة ووجوبها .

والموضوعات الثلاثة متلازمة ، فإن قيل إن الله يفعل الحسن ويأمر به لأنه

حسن ، ولا يفعل القبيح وينهى عنه لأنه قبيح ، فقد لزم عن ذلك أن أفعاله تعالى تتصف جميعاً بالحكمة ، كما يلزم عن الحكمة بعثة الأنبياء .

يذكر يحيى بن حمزة أدلة المعتزلة على أن الحسن والقبح من الأمور العقلية ، أي التي يدركها العقل حتى إن كان صاحبه لا يعتقد في دين أو لم تنزل عليه شريعة .

ويشير إلى أن أصل اتصاف الله بالحكمة أنه عالم بقبح القبيح ، وعالم باستغنائه عنه فضلاً عن أنه سبحانه لا يخل بالواجب .

أما عن بعثة الأنبياء فإنه الله عالم بأنه ببعثة الأنبياء يكون المكلف أقرب إلى فعل الواجبات العقلية ، والبعثة إما لطف عند من يقول باللطف وإما تفضل عند من ينكر وجوب اللطف على الله ، ويقتضي الحديث عن بعثة الأنبياء الكلام عن عصمتهم ، ويرى يحيى بن حمزة وجوب عصمتهم عن الكبائر منذ مولدهم ، ثم يذكر الآراء المختلفة حول فاعل العصمة فيهم هل هو الله أم أنهم الأنبياء أنفسهم .

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى إثبات نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) والدليل هو ادعاؤه النبوة وظهور المعجز عليه ، هذا المعجز هو القرآن الذي عجزت العرب مع فصاحتهم عن الإتيان بمثله أو بعشر سور من مثله بل حتى بسورة واحدة منه ؛ هذا إلى أن القرآن قد أخبر عن الغيب في بعض سوره مثل أول سورة الروم ، ومثل وعده للمؤمنين ﴿ لتدخلن المسجد الحرام ﴾ [الفتح ٢٧/٤٨].

يشير يحيى بن حمزة بعد ذلك إلى الآراء المختلفة في أوجه إعجاز القرآن .

إما أن يكون منعاً عن المعتاد وهو القول بالصرفة أي أن الله صرف العرب عن الإتيان بمثله وهو قول النظام .

وإما أن يكون القرآن فوق المعتاد من قول البشر ، فإن كان كذلك فإما أن الإعجاز راجع إلى مفردات الألفاظ ، وهو مذهب القائلين بالفصاحة كالجاحظ .

أو أن يكون راجعاً إلى مجموع الألفاظ وهو مذهب القائلين بالأسلوب .

ومن نظر إلى القرآن من حيث المعنى فهو يجعل الإعجاز في دلالة الألفاظ على المعاني ، وذلك لأحد أمور ثلاثة .

خلوه من التناقض أو لتضمنه كثيراً من الأسرار والعجائب أو لأنه أتى بأمور فوق مدارك العقول كإخباره بالغيب .

ويرى يحيى بن حمزة أن الأصل في إعجاز القرآن هو التحدي ، وآيات التحدي مطلقة لا تحدد وجه التحدي وإنما يكون التحدي عادة بالفصاحة والنظم .

الباب الرابع
في الاستحقاقات

يتعلق هذا الباب بما اصطلح للمعتزلة على تسميته بأصل الوعد والوعيد وإنما سماه يحيى بن حمزة بالاستحقاقات لأن القضية الرئيسية عند المعتزلة والزيدية أن كلاً من الثواب والعقاب استحقاق ، الأول على الطاعة والثاني على المعصية .

يشير المؤلف إلى أن شيوخ المعتزلة قد اتفقوا على أن كلاً من الثواب والعقاب استحقاق إلا أبا القاسم البلخي الذي عد الثواب تفضلاً من الله على سوابق نعمه على العبد ، وينتقد يحيى بن حمزة هذا الرأي للبلخي .

يندرج تحت بحث الاستحقاقات موضوعات خمسة :

١ ــ إيصال العقاب إلى مستحقيه .

٢ ــ القول في الخلود : التأبيد أم اللبث المنقطع .

٣ ــ في صفات الثواب والعقاب .

٤ ــ في الإحباط والتكفير : هل تحبط السيئة الحسنة كما تكفر الحسنة عن السيئة .

٥ ــ في الموازنة بين الحسنات والسيئات .

في موضوع إيصال العقاب إلى مستحقيه ينتقد المؤلف رأي المرجئة في العفو عن أصحاب الكبائر ، ويميل إلى القول بجواز العفو عقلاً ولكنه يمنعه سمعاً لأن هناك آيات تشير إلى خلود العذاب في بعض المعاصي مثل الفرار من المعركة . أكل أموال الغير بالباطل ، معصية الله وتعدي حدوده ، القتل العمد ، ويرى يحيى بن حمزة أن هذه الآيات أفادت العموم .

ويشير إلى طريقة ثالثة تجمع بين العقل والنقل ، أما العقل فاستحقاق الفاسق العقوبة ، والعفو عنه — وإن كان جائزاً — ففيه تعظيم له وذلك غير جائز ، وأما النقل فالآيات التي تشير إلى المواضع السابق ذكرها .

يتعرض يحيى بن حمزة بعد ذلك لمفهوم الخلود في الآيات القرآنية ويميل إلى معنى التأبيد لأنه المفهوم اللغوي للفظ منتقداً القائلين بإفادته اللبث المنقطع .

يحلل المؤلف بعد ذلك مفهوم كل من الثواب والعقاب ، أما الثواب فهو مستحق ويفيد لذة أو نفعاً خالياً من الشوائب وأنه دائم وأنه على سبيل التعظيم للمثاب .

يشترك العقاب مع الثواب في أنه مستحق وأنه دائم ويختلف عنه في سائر الصفات ، فهو يفيد ضرراً وإيلاماً خالياً من المنافع أو اللذات وأنه على سبيل الإهانة للمعاقب .

يشرح المؤلف بعد ذلك مفهوم كل من الإحباط والتكفير ، أما أن السيئة تحبط الحسنة فلقوله تعالى : ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ﴾ [الزمر ٦٥/٣٩].
وأما أن الحسنة تكفر عن السيئة فلقوله تعالى : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ [هود /١٤]، غير أنه يتعلق الأمر بالثواب والعقاب فإنهما لا يجتمعان لأنه لا يجوز إثابة شخص وعقابه في آن واحد ، ولا يقال إنه يثاب ثم يعاقب ثم يثاب ، لأن المثاب حال كونه مثاباً يخاف من انقطاع الثواب ، وذلك يورث الحزن ، والمعاقب حال كونه معاقباً يكون متوقعاً لانقطاع العقاب وفي ذلك سرور ، بينما سبقت الإشارة إلى أن كلاً من الثواب والعقاب ينبغي أن يكون خالياً من الشوب .

هكذا ينكر يحيى بن حمزة أن يعاقب المسلم العاصي على كبيرته بعذاب منقطع يدخل عقبه الجنة .

يؤدي بنا هذا إلى التساؤل عمن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهذا هو موضوع الموازنة بين الحسنات والسيئات واستحقاق العبد الثواب أو العقاب على ما زاد عن حسنات أو سيئات ، ويستند في ذلك إلى قوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ [الزلزلة ٧/٩٩ و ٨].

ويعتبر أن الموازنة متفرعة عن العدل الإلٓهي ولازمة عنه .

الباب الخامس
في الأسماء والأحكام

يتعلق هذا الباب بمفهوم كل من الإيمان والكفر ، وفيه يعرض يحيى بن حمزة لآراء كل من : المرجئة الذي يقصرون الإيمان على عمل القلب ، والأشعرية الذين يقولون إن الإيمان هو التصديق ، والكرامية الذين يقصرون الإيمان على قول اللسان ، ثم المعتزلة ؛ ويضيف إليهم المؤلف أكثر السلف الذين يرون أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان .

أما الإكفار فإنه إما أن يتعلق بالاعتقاد كالقول بالهين أو ثلاثة أو ما يتعلق بالقول كنطق كلمة الكفر أو سب الأنبياء أو ما يتعلق بالأفعال كالاستخفاف بالله ورسوله وإظهار زي اليهود والنصارى اعتقاداً بأنهم أهل الحق .

وإذا كان الكفر إنما يعلم بالشرع ، فيجب الرجوع فيه إلى أدلة الشرع كنص الكتاب أو سنة متواترة أو إجماع قاطع أو قياس ، فإن علم فعلاً بأن الاستخفاف بالنبي كفر علم من باب أولى أن الاستخفاف بالله كفر .

يندرج تحت موضوع الأسماء والأحكام أيضاً موضوع الحكم على فاعل الكبيرة ويرى أنه في منزلة بين المنزلتين وأنه يسمى مسلماً ولكن لا يسمى مؤمناً كما لا يسمى كافراً .

الباب السادس
في أحكام الآخرة

تتعلق أحكام الآخرة بموضوعات ثلاثة :

الأول : عذاب القبر .

الثاني : في الميزان والصراط والحساب .

الثالث : في الشفاعة .

الأول : عذاب القبر : المعتمد في الأخرويات الأدلة السمعية وحدها ومن ثم

يذكر يحيى بن حمزة الآيات القرآنية التي يمكن أن تستخلص منها حياة الإنسان في القبر كقوله تعالى في قوم نوح : ﴿ اغرقوا فادخلوا ناراً ﴾ [نوح ٧١/٢٥]، حيث يعتبر أن (الفاء) في قوله تعالى : ﴿ فادخلوا ﴾ إنما هي للتعقيب أي أن دخول النار عقب إغراقهم .

أما القول في الميزان والصراط فيلاحظ أن يحيى بن حمزة قد مال إلى رأي أهل السنة بقدر ما ابتعد عن رأي المعتزلة وأوائل الزيدية الذين ينكرون الميزان والصراط بمفهومهما الحسيين ، فذهب إلى القول بوزن صحائف الأعمال وإلى مرور الإنسان على الصراط .

أما الشفاعة فيستند المؤلف إلى الآيات القرآنية التي تحيل الشفاعة للظالمين كقوله تعالى : ﴿ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾ [غافر ٤٠/١٨]، وذلك لأن الشفاعة لا تسقط عذاباً فحسب وإنما تجلب ثواباً ، وهذا لا يصح للظالمين أو فاعلي الكبائر .

الباب السابع
في الإمامة

ليس عجيباً أن يطنب المؤلف في هذا الباب لأنه يعبر عن المعتقد المذهبي له ، ذلك أن معظم الأبواب السابقة يشترك في الاعتقاد بمضمونها كل من المعتزلة والزيدية ، أما الإمامة بمفهومها الذي أورده يحيى بن حمزة ؛ فهو ما تنفرد به الزيدية عن سائر الفرق الإسلامية ، بل إن بعض ما ورد فيها — كالقول بأن طريق الإمامة هو الدعوة — تنفرد به الزيدية عن سائر فرق الشيعة .

يتناول المؤلف في هذا الباب الموضوعات الآتية :

١ — في وجوب نصب الإمامة .
٢ — في طريق الإمامة وأنه الدعوة وليس النص أو الاختيار .
٣ — في إثبات إمامة أمير المؤمنين .
٤ — في مناقبه عليه السلام .

٥ ــ في إمامة الحسن والحسين وأولادهما .

يستند المؤلف في القول بوجوب نصب الإمام إلى أدلة عقلية وأخرى تاريخية متعلقة بإجماع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ على نصب الإمام .

أما طريق الإمامة فإنه ينتقد الشيعة الإمامية القائلين بالنص الجلي وجمهور أهل السنة القائلين بالاختيار فلا يبقى إلا القول بالدعوة أي أن يدعو إمام من آل البيت مستوف شروط الإمامة إلى نفسه فيبايعه الناس .

بصدد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ، يفسر المؤلف بعض الآيات القرآنية بما يفيد إمامة عليّ ، فبصدد [الآية ٥٥ من سورة المائدة]؛ يستعين بالتحليل اللغوي لِلَفظي (الولي) ليستخلص منه معنى الأولى بالإمامة .

ويتخذ نفس المنهج بصدد حديث الغدير فيما يتعلق بقول الرسول ﷺ : « ألست أولى بكم من أنفسكم ... من كنت مولاه فعليّ مولاه ».

أما عن مناقبه ، فإنه يذكر آية المباهلة ليستخلص منها أن المراد بالأنفس في قوله تعالى : ﴿ وأنفسنا وأنفسكم ﴾ [آل عمران ٦١/٣]، نفس عليّ ، كما يستشهد بأحاديث أخرى كحديث المنزلة : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى ». وحديث الطير وحديث الراية ، كما يشير إلى بعض صفات عليّ كالشجاعة والعلم والزهد .

أما عن إمامة الحسن والحسين فيستند إلى قول الرسول : « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا ».

وينهي الباب بذكر الصفات اللازمة لمن يستحق الإمامة من ولد الحسن كالعلم وسداد الرأي والشجاعة والورع .

تحقيق مخطوطة

(المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية)

المكتبة : المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء .
رقم المخطوط : ١٣١ علم الكلام .
اسم الكتاب وموضوعه : المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية .
اسم المؤلف : الإمام يحيى بن حمزة بن عليّ العلوي أحد أئمة الزيدية
(٦٦٩ — ٧٥٠ تقريباً) هجرية .
تاريخ المخطوط : سنة ٨١٧ هـ .
عدد الأوراق : القياس ٢٧ × ١٨ سم .
الملاحظات : الكتاب الأول ضمن مجموعة من ورقة ١ .

من كتب الوقف وقد صار وضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف بالجامع المقدس بمحروس مدينة صنعاء بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله تعالى بتاريخ شهر رجب ١٣٤٣ هـ .

(كتاب المعالم الدينية في العقائد الإلّهية)

تأليف الإمام المؤتمن أمير المؤمنين المبرز في كل فن علّامة اليمن بحر العلم الزخار صفوة الأئمة الأطهار أبو الحسين المؤيد برب العزة يحيى بن حمزة بن عليّ بن إبراهيم ابن عليّ بن الحسين بن رسول الله صلوات الله عليهم أجمعين ، ويتلوه مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ، ويتلوه كتاب الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام في الرد عليهم في الأسرار الإلّهية والمباحث الكلامية ، تأليف إمام الأمة الكاشف بنور علمه كل ظلمة الصادع بالحق المبين المؤيد برب العالمين يحيى بن حمزة بن عليّ بن الحسين بن رسول الله ﷺ .

والحمد لله على كل حال من الأحوال وصلواته على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين .

ختم المكتبة العامة المتوكلية .

الجامعة لكتب الوقف العمومية

في جامع مدينة صنعاء

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله ، ولي الحمد والأفضال ، والصلاة على محمد ، وعلى آله خير آل . وبعد ..

فهذا الكتاب أودعناه المسائل المخلصة ، والأدلة اليقينية . وأشرنا فيه إلى جملة المذهب ، وضمناه التلخيص للمبتدي ، والتحقيق للمنتهي ، تقرباً إلى الله تعالى ، ورغبة في ثوابه .

ونرجو أن يكون أنفس الكتب الوجيزة ، ورتبناه على سبعة أبواب .

الباب الأول





[١ ـ أ]

القول
في تعريفات الحقائق وأقسامها

ومقدماته : اعلم . أن معنى الحد ، تعيين حقيقة متصورة في الذهـن ، تصوراً تفصيلياً ، من غير أن نحكم على تلك الحقيقة بنفي أو إثبات بم تلك الحقيقة ، إمّا ألّا يحكم عليها بحكم وهو التصور ؛ وإما أن يحكم عليها بالنفي أو بالإثبات وهو التصديق .

فصل : وتقسيم التعريفات لا ينفك عن أمور ثلاثة : **فالأول** : بأمور داخلة فيها ، ولا تقع إلّا في الحقائق المركبة ؛ لأنها إذا لم تكن مركبة لم يكن لها جزء[1] ، وما لا جزء له لا يمكن تعريفه بجزئه ؛ ثم إما أن نذكر جملة أجزاء الحقيقة أو بعضها ، فإن ذكرنا جملة أجزاء الحقيقة فهو الغاية في كمال الماهية ، وإن كان المذكور / بعضها كان إن أفاد بستر تلك الحقيقة عن غيرها فمقبول ، [١ ـ ب] وإلّا فهو مردود باتفاق . **والثاني** : بأمور خارجة عنها ، وتكون في المفردة والمركبة ، فهو أعم من الأول وشروطه ثلاثة :

لا ينفك عن ملازمة تلك الماهية ، ويمتنع حصوله لغيرها ، ويكون أسبق عند الذكر إلى العقل منها .

الثالث : أن تكون لمجموع أمور بعضها داخل فيها ، وبعضها خارج عنها ، وهذا القسم لا يكون إلّا في الحقائق المركبة .

فصل : تقسيم الحقائق إلى مركبة ومفردة . ونعني بالمركب ما يلتئم حقيقة من عدة أمور ، ولا بد في المركبة من أن تنتهي إلى حقيقة مفردة ، إلّا إذا كانت أجزاء الحقيقة بلا نهاية ، فيلزم معرفة المفرد ضرورة ، ثم إذا تحققت المركبة ، كان ثبوت كل واحد من أجزاء تلك الحقيقة أصلاً في ثبوت تلك الحقيقة ،

---

(١) في الأصل جزؤ .

وعدم كل واحد منها أصل في عدمها ، والمفردة هي التي لا جزء لها ، ثم تلك الحقائق إما أن تكون كلها غنية عن الاكتساب ، وهو محال ؛ لأن العلم بحقيقة الجسم والعرض وغيرهما غير غني عن الاكتساب ، وإما أن تكون كلها محتاجة إلى الاكتساب ، وهو محال ، لافتقارها إلى موضوعات متناهية ، وهو الدور ، أو موضوعات غير متناهية ، وهو التسلسل ، فإذا بطل القسمان تعين الثالث ، وهو أن بعضها غني ، وبعضها محتاج .

[٣ – أ] **فصل** : / والحقائق الغنية عن الاكتساب على نوعين : محسوس كالألم والسواد ، لأن كل ما يذكر في تعريفهما فهو أخفى بكثير منها ، وقد ذهب جمع من المتكلمين إلى تعريفهما وذكروا أموراً هي أغمض منها في غير محسوس كالعلم ، واختلاف الناس في حقيقته ليس لخفائها ، بل لبلوغه في الوضوح إلى كل غاية لأن ما تنكشف به الأشياء ، وتكون طريقاً إلى معرفتها ، كيف لا تكون حقيقته بينة في نفسها .

فصل وأحكام التعريفات الثلاثة :

أحدها : أن يكون التعريف مميزاً لتلك الحقيقة عن غيرها ذاتياً كان أو عرضياً .

وثانيها : أن من علم الحد ، يجب أن يكون عالماً بالمحدود ، والجاهل بالحد يجب أن يكون جاهلاً بالمحدود .

وثالثها : الحد لا يمكن منعه ، لأن الحد كما ذكرنا ، إشارة إلى تصور الحقيقة ، والمنع لا يمكن أن يقع في نفس تصورها ، وإنما يقع في حصولها ، (وأما) عدم حصولها (فـ) ذلك (لأمر) آخر[1].

---

(١) في الأصل : وعدم حصولها ذلك أمراً آخر .

القول
في تقسيم الأدلة

أعلم : أن كل ما يلزم العلم به ، العلم بشيء آخر كان دليلاً عليه ، وهو قسمان :

القسم الأول : ما يدل بذاته ، وهو الدليل العقلي ، ويحصل المقصود منه بواسطة مقدمتين فقط ، لأن كل مطلوب لا بد فيه من موصوف وصفة ، فإذا كان ذلك الحصول مجهولاً ، فلا بد من ثالث ، ينتسبان إليه انتساباً معلوماً ،

صفحة مطموسة كلها

....

....

من الملزوم الخامس التقسيم المتردد بين النفي والإثبات ، فإنه يلزم من إثبات [٤ ـ أ] أحدهما كان نفي الآخر ، ومن نفي أحدهما كان إثبات الآخر .

القسم الثاني : ما يدل بوضعه ، وهو الدليل السمعي ، وهو قول : النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما يستند إليه .

القول
في مسالك المتكلمين الفاسدة

وهي أربعة :[1].

الأولى : قولهم الشيء الفلاني لا دليل عليه ، وما لا دليل عليه وجب نفيه ، أما إنه لا دليل عليه فيقررونه بوجهين :

---

(١) في الأصل أربع .

إما أولاً : فينقل أدلة المثبتين لذلك الشيء ، ثم بيان فسادها وضعفها .

وإما ثانياً : فيتكلمون عن حصر وجوه الأدلة ، وأن شيئاً منها لا يدل عليه ، فإذا قيل لهم : لعل وراء ما ذكرتموه دليلاً ، قالوا : لا طريق إليه ، وأما أن ما لا دليل عليه وجب نفيه فيثبتونه بوجهين .

أما أولاً : فتجويز ذلك يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية ، لجواز أن يكون بين أيدينا جبالاً شامخة ، وأصوات هائلة ، ونحن لا ندركها ؛ لجواز أن يكون الله خلق في أعياننا مانعاً من إدراكها .

وأما ثانياً : فيؤدي إلى فساد العلوم النظرية ، لأنا إذا حررنا دليلاً علمياً ، فلعل في بعض مقدمات ذلك الدليل خللاً ، ولم نقف عليه نحن ولا غيرنا ، [٤ — ب] ودفع / هذا الاحتمال يكون بدليل ، والكلام فيه كالكلام في الأول إلى غير غاية ، وهو محال ؛ وهذه الطريقة تضعف لأن قولهم في الشيء الفلاني أنه لا دليل عليه ، إما أن يعنوا به أنهم لم يعلموا دليل ثبوته ، أو أنه لا دليل عليه في نفس الأمر ، فإن كان الأول ، كان حاصل كلامهم الشيء الفلاني لا يعلم دليل ثبوته ، وما لا يعلم دليل ثبوته وجب نفيه ، فالمقدمة الأولى حق ، والثانية باطلة ، لأن عدم علم الإنسان بالشيء لا يكون علماً بعدم ذلك الشيء ، ويلزم أن يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة عالمين بنفيها نفياً لعلمهم[1] بها ، ويلزم كل ما كان الإنسان أقل علماً بالدلائل كان أكثر علماً ، وإن كان الثاني كان حاصل كلامهم الشيء الفلاني لا دليل عليه في نفس الأمر ، وما كان كذلك وجب نفيه ، لكن المقدمة الأولى لم تتضمن أدلة المثبت ، ثم لا يلزم من بطلان أدلة المثبت ألَّا يكون ذلك الشيء ثابتاً ، لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت ، ثم وإن قدّرنا أنه لا دليل عليه للمثبت ، ولا لغيره ، فَلِمَ يجب نفيه ؟، قالوا : يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية ، قلنا : العلم بعدم كون الجبل بحضرتي ، أما أن يكون

(١) في الأصل : لا ينفا علمهم .

موقوفاً على العلم ، بأن ما لا دليل عليه / وجب نفيه أولاً ، فإن وقف لزم [٥ ـ أ]
عنه[1] محال ، لأن العلم بعدم كون الجبل بحضرتي إذا كان موقوفاً على العلم ،
بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه ، وهذا القائل قد قرر قوله : على أن تجويز
ما لا دليل عليه يؤدي إلى تجويز كون الجبل بحضرتي ، فيلزم الدور ، وإن لم
نقف لم يلزم من عدم العلم ـ بأن ما لا دليل عليه ـ زوال العلم بأن لا جبل
بحضرتي ، قالوا : يؤدي إلى القدح في العلوم النظرية ، قلنا : قد سبق القول
بأن العلم النظري ، إما أن يفيد العلم إذا كانت مقدماته بديهية ، أو لازمة
للبديهية ، فعند ذلك يكون العلم يقيناً لا يمكن تجويز الخلل في شيء من مقدماته .

الطريقة الثانية ، القياس وأركانه أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم ،
فمتى ثبت الحكم في محل الوفاق معللاً بعلة ، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع ،
لزم لا محالة ثبوت الحكم ، ورد الغائب إلى الشاهد ، ورد الشاهد إلى الغائب ،
والمعتمد في تقرير هذه الطريقة ، أما أن الحكم في الأصل معلل بالعلة الموجودة
في الفرع ، ولهم على إثبات علة الأصل دليلان ،

الأول : الطرد والعكس ، فإذا ثبت الحكم بثبوت أمر ، وزال بزواله ،
كان علة فيه ، كما قال أصحابنا في أفعالنا إنها محتاجة إلينا لحدوثها لأنها متى حدثت
/ فهي محتاجة ، ومتى لم تكن محدثة فليست بمحتاجة ، فبان أن الحاجة معللة [٥ ـ ب]
بالحدوث ثبوتاً وعدماً ، فإذا قيل لهم : لم لا تكون الحاجة معللة بأمر آخر ؟،
قالوا : لا دليل عليه .

الثاني : السبر والتقسيم ، بذكر أقسام غير منحصرة ، كما قالوه أيضاً في
رؤية السواد ، إما أن يكون لكونه سواداً ولوناً ، أو محدثاً أو عرضاً أو موجوداً ،
وكلها باطل ، إلّا كونه هيئة ، فإذا قيل : لم لا يكون معللاً بأمر آخر غير

---

(١) في الأصل : منه .

ما ذكر ، قالوا : لا دليل عليه ، واعلم أن مدار هذين الأمرين على أن ما لا دليل عليه وجب نفيه ، وقد سبق الكلام عليه .

الطريقة الثالثة : وهي أنهم متى أرادوا نفي عدد منحصر ، قالوا : ليس عدد أولى من عدد ، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها ، أو نفي العدد أصلاً ، ونذكر من ذلك ، مثالين :

أولهما : قولهم : العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد ، لأنه لو تعلق بمعلومين لتعدى إلى الثالث والرابع إلى غير غاية ولا حصر ، إذ ليس عدد أولى من عدد .

وثانيهما : قولهم في القدرة الواحدة ، لو تعلقت — والجنس والوقت والمجال والوجه واحد — بأكثر من مقدور واحد لتعدت إلى الثالث والرابع إلى غير غاية ولا حصر ، إذ ليس عدد أولى من عدد ، وهذه الطريقة ضعيفة ، لأن قولهم : ليس عدد أولى من عدد ، إما أن / يراد به أنه ليس عند المثبت [٦ — أ] لذلك العدد المعين دليل يعلم به اختصاص مرتبة من الأعداد دون مرتبة ، فهذا جيد ، إلَّا أنه لا يلزم من عدم المخصص عدم التخصص ، فمن الممكن أن يكون ثمة دليل مخصص لم يعلمه المثبت ، اللهم إلَّا أن يقال : لا دليل عليه ، وقد سبق ما فيه ، وإما أن يراد به أنه لا يمكن في العقل تمييز أحد العددين بما لأجله يكون أولى من عدد آخر ، فهذه دعوى تصحح بالدلالة ، فلم لا يجوز أن يتعلق بالثاني ، وأن كان تعلقه بالثالث ممتنعاً ، ولا يعلم ما لأجله امتنع ، أن الثالث كالثاني ، لأنا نقول إن كان الثالث كالثاني ، فالثاني كالأول ولا فرق .

الطريقة الرابعة : التمسك بالعكس كما يقوله الأشعرية استدلالاً على تقدم الإيجاد من العبد ، (إذ)[1] لو قدر على الإيجاد لقدر على الإعادة ، ومحال قدرته على الإعادة فمحال أيضاً قدرته على الإيجاد ، قياساً على القديم تعالى ،

(١) (إذ) ليست في الأصل .

فإنه لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة وهذه فاسدة ، لأنا للخصم نقول : إنما منعت من القدرة على الإعادة لعلة غير حاصلة في الإيجاد ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة ، وإن فسدت منعت الحكم وجوزت الإعادة ، فإذن هذه الحجة مترددة بين منع الحكم وظهور الفارق ، وكله مفسد للحجة .

[٦ ــ ب]

القول
في الرد على منكري الحقائق

من أهل السفسطة وقد صرحوا بإنكار الحقائق وجحدوها ، وهم فرق ثلاث : **اللا أدرية** : وهم الذين يقولون : لا نقر بثبوت شيء ولا نفيه ، بل نتوقف في الأمرين ، وفرقة تسمى **العنادية** ، وهم الذين يعاندون ويقولون بأن لا موجود أصلاً ، وفرقة تسمى **العندية** ، وهم الذين يقولون أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس لها وجود في أنفسها ، وقرروا مذهبهم بأن الصفراوي يجد السكر مراً في فيه ، وبأن ليس له حقيقة في نفسه ، وإنما هو تابع للإدراك .

واعلم أن بين العلماء خلافاً في صحة مناظرتهم ، فالمحققون على أنه لا معنى لمكالمتهم ، لأن المناظرة إسناد أمور مجهولة بواسطة أمور معلومة ، فإذا كانت تلك الوسائط غير متحققة الثبوت فلا معنى للمناظرة ، لأن البداية كلها والمحسوسات أصل في صحة النظر ، فكيف يمكن الشروع في المناظرة مع إنكارها ، ولأن النظر يأتي في غاية الدقة لمن تأمل ، فإذا أنكروا الجليات ، فكيف يرجى فلاحهم في غيرها ؟ نعم نورد عليهم الإلزامات الشنيعة ، ويقال لهم : هل تفرقون بين الدخول في النار ، والدخول في الماء ؟ وبين الإيلام بالتقطيع ، وشرب الماء البارد ؟ فإن قالوا لا ، ظهرت مكابرتهم ، وإن قالوا نعم بطلت سفسطتهم .

القول
في حقيقة النظر وكونه مفيداً للعلم

أما حقيقته ، فالذي ذهب إليه أصحاب أبي هاشم أنه جنس مغاير للعلم والاعتقاد ، وأنه هو المولد للعلم ، وذهب الأشعري وأصحابه إلى أنه تردد في أنحاء العلوم الضرورية ، وزعموا أن حصول العلم عقيبها بمجرى العادة ، وذهبت الفلاسفة إلى أن النظر استعداد النفس لإقامة العلم من جهة العقل الفعال ، والصحيح ما ذهب إليه الشيخان أبو الهذيل وأبو الحسين ، من أنه استحضار العلوم الضرورية ، وأنها هي الموجبة للعلم ، وأما كونه مفيداً للعلم ، فالنظر الذي يراد لإفادة العلم يعني به تأملاً يتضمن مجموع أمور أربعة : **أحدها** العلم البديهي بمقدمات ذلك الدليل وترتيبها ، **الثاني** : العلم بصحة ذلك الترتيب ، **الثالث** : العلم بلزوم المطلوب عنها ، **الرابع** : العلم بأن ما ترتب على الأمور الصحيحة فهو صحيح ، فمن تصور النظر بهذه الصفة علم لا شك بالضرورة كونه مفيداً للعلم بالمطلوب لا محالة .

القول
في وجوب النظر وكونه أول واجب

[٧ ـ أ]

أما وجوبه فيدل عليه أمران أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة ، لكونها لطفاً ، وتحصيلها لا يكون إلّا بالنظر لتعذر سائر الوجوه الموصلة إليها ، فيجب أن يكون واجباً لوجوبها ، وثانيهما أن النظر يندفع به الضرر ، ودفع الضرر واجب ، فالنظر واجب (أما)[١] بيان أن النظر يندفع به الضرر ، (فـ)[٢]

(١) أضيفت (أما) إلى الأصل .
(٢) أضيف حرف الفاء إلى الأصل .

هو أن المكلف إذا كمل / عقله فلا بد أن يخاف من ترك النظر لسبب ما ، [٧ ــ ب]
وإنما من لا يكون إلّا بالوقوف على حقيقة الأمر ، ولن يكون ذلك إلّا بالنظر لبطلان سائر الوجوه ، فثبت أن النظر يندفع به الضرر ، (أما)[1] بيان أن دفع الضرر واجب فهو ضروري مقرر في العقول ، وأما كونه أول واجب ، فيعني أنه فعل لا ينفك عنه مكلف بحال .

القول
في حدوث الأجسام

وفيه مسلكان :

الأول : أن الأجسام لا تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية ، وما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية ، فهو أبداً حادث ، فالأجسام محدثة ، بيان أن الأجسام لا تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية يتم بثبوت أمور أربعة ، إثبات الأكوان . وحدوثها ، وأن الجسم لا ينفك عنها ، وأن لها بداية ، بيان ثبوت الأكوان ، نحن بين أمرين : إما أن ندعي الضرورة في ثبوتها ، لأن المفهوم من المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز ، وإما أن ندل عليه بأن الجسم لم يكن متحركاً ثم تحرك ، ونقر جسميته مدركة بالحس باقية ، فما لم يتغير مخالف لما تغير ، وأيضاً فيصرفنا فيه النقل والتحويل من جهة إلى أخرى ، مع تعذر إيجاد الجسم يدل على تحصيل أمر مغاير للجسم ، بيان حدوث الأكوان ، أن كل واحد منها يصح عليه العدم وما صح عليه العدم استحال عليه القدم ، أما أن كل واحد منها يصح عليه العدم ، فلأن اختصاص كل متحيز بحيزه / إما [٨ ــ أ]
أن يكون واجباً أو جائزاً ، فالأول محال لأنه لو كان واجباً لكان وجوبه لذاته ، وكان يلزم حصول الأجسام معاً في ذلك الحيز تماثلها ، ويلزم ما كان منها في

---

(١) أضيفت (أما) إلى الأصل .

حيز ألّا يكون في حيز آخر ، ويلزم ما كان منها متحركاً ألّا يكون ساكناً لوجوبه ، لأن الوجوب لا يتبدل ، فثبت أنه جائز ، وفي ذلك صحة العدم عليه ، وأما إن كان القديم يستحيل عليه العدم ، فلئن القديم إمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا ، فالأول محال لأن القديم إذا كان موجوداً ، وحقيقته قابلة للعدم ، فلا بد من مرجح لوجوده على عدمه ، وذلك المرجح إن كان قديماً عادت الحاجة و لم تنقطع ، وتسلسل إلى غير غاية ، وإن كان محدثاً فهو محال ، لأن القديم سابق عليه ، وإن لم تكن حقيقة القديم قابلة للعدم استحال عليها العدم ، وهو المطلوب .

بيان أن الجسم لم ينفك عنها لأن الجسم إذا كان موجوداً فهو متحيز ، ومتى كان متحيزاً فهو حاصل في الحيز ، ولا نعني بالكون إلّا ذاك ، ولأن وجود المتحيز وهو غير شاغل لحيز محال .

بيان أن لها بداية بوجهين : **أولهما** : أنه إما أن يوجد منها شيء في الأزل أو لا ، والأول محال لأنه إن كان قبله غيره بطل كونه أزلياً ، وإن لم يكن قبله غيره فهو أولها ، وإن لم يوجد منها شيء في الأزل كان لها أول ، وهو المطلوب ، [٨ – ب] / **وثانيها** : أن كل واحد من الحوادث سبقه عدم سبقاً لا أول له ، وإذا كان كذلك كانت العدمات السابقة حاصلة في الأزل ، فلو فرض شيء من الحوادث أزلياً ، كان حاصلاً مع عدمه مساوياً له ، وهو محال ، وأما أن ما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو محدث ، فهو ضروري في الجملة ، لأنه إما معه أو بعده ، وإنما يقع النظر في الصور المفردة ، فثبت أن الأجسام حادثة ، واعلم أنا قررنا هذه الطريقة على استحالة خلو الجسم عن معان هي علل في هذه الكائنات ، وقررها أصحاب أبي هاشم على امتناع خلو الجسم عن علل في هذه الكائنات ، وهي عسيرة صعبة ، وفيما ذكرنا مقنع وكفاية .

المسلك الثاني : الجسم إما حادث أو قديم ، ومحال أن يكون قديماً ، لأنه

لو كان قديماً ، لوجب سبقه على هذه الحوادث سبقاً لا أول له ، وقد دللنا على وجوب المقارنة لها ، فبطل أن يكون قديماً ، وإذا وجب بطل قدمه وجب حدوثه .

القول
في إثبات الصانع

ويدل عليه أن العالم مُحْدَثٌ ، والمُحْدَثٌ لا بد له من مُحْدِثٌ ، فالعالم له مُحْدِثٌ ، أما حدوث العالم فقد تقدم ، وأما أن المُحْدَثٌ لا بد له من مُحْدِثٌ ، فهو ضروري واعلم أن المثبتين للصانع بواسطة حدوث الأجسام فريقان : **أحدهما** : من يزعم أن دلالة الحادث على المحدث ضرورية ، وهو أبو الحسين وأصحابه / **والثاني** : من يزعم أنها نظرية ، وهم الذين يثبتون كون [٩ ــ أ] العبد موجداً لأفعاله ، وأنها محتاجة إليه ، فإن حاجتها إليه لحدوثها ، فإذا كان العالم محدثاً لزمت حاجته إلى الفاعل ، وهم أصحاب أبي هاشم .

القول
في أنه تعالى موجود

وأنه لا أول لوجوده ، أما أنه موجود ، فإنا إذا قررنا للعالم صانعاً ثبت أنه موجود ، لأنه لا فرق في العقل بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي ، واعلم أن الوجود لا يخلو حاله : إما أن يكون مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي ، وأن الموجودات لم تشترك إلّا في اسم الوجود ، وهو مذهب أبي الحسين وأصحابه ، وإمّا أن يكون مقولاً عليهما بالاشتراك المعنوي ، وهو مذهب أبي هاشم[1] وأصحابه ، ويدل على الأول أن الوجود لو كان أمراً زائداً

(١) هو أبو هاشم عبد السلام الجبائي بن أبي علي الجبائي ، يضعه ابن المرتضى في الطبقة التاسعة للمعتزلة ، =

على الماهية تشترك فيه الموجودات ، لصح أن تعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة ، أو تعقل كونها موجودة مع الذهول عن حصولها في الأعيان ، فلما لم يصح ذلك ، علمنا أن وجود الشيء نفس ماهيته ، وأما أنه تعالى لا أول له ، فالذي يدل عليه أن المؤثر في وجود العالم لا يخلو ، إما أن تكون حقيقته قابلة للعدم ، فإن كانت حقيقته قابلة للعدم وقد ثبت أنها موجودة كانت تلك الحقيقة غير ممتنعة / الاتصاف بالوجود والعدم ، وإذا كان [٩ - ب] كذلك امتنع أن يترجح وجوده على عدمه إلّا بمرجح ، والكلام في ذلك المرجح كالكلام في الأول ، فإما أن تنتهي إلى واجب الوجود ، وهو المقصود ، وإما ألّا تنتهي ، وهو محال ، لأنه إما أن يستند الأول والثاني إلى الأول ، وإما أن يستند كل واحد منهما إلى آخر إلى غير غاية ، فالأول الدور ، والثاني هو التسلسل وكله محال ، وإما أن تكون حقيقته غير قابلة للعدم ، وكان دائم الوجود وكان أزلياً أبداً ، وهو المطلوب .

القول
في الرد على الخارجين عن الإسلام

كالفلاسفة ، والصابئة ، والطبائعية ، والثنوية ، والمجوس ، والنصارى ، ولا بد من ضبط مذاهبهم ، فنقول من أثبت مؤثراً (غير الله تعالى) لا يخلو إما أن يكون جسماً أو عرضاً ، أو لا جسماً ولا عرضاً .

والقسم الثالث هو مذهب الفلاسفة ، فإنه يثبتون أن العقول مؤثرة في الأفلاك والعناصر . والقسم الثاني ، وهو أن يكون المؤثر عرضاً ، فهم القائلون بالأسباب والعلل ، والقسم الأول ، هو أن يكون المؤثر جسماً ، فذلك الجسم

= أخذ أصول الاعتزال عن والده ثم اختلف معه بعد ذلك في تفاريع المذهب ودقيق الكلام ، توفي عام ٣٢١ هجرية .

إما أن يكون فلكاً أو عنصراً ، أو لا فلكاً ولا عنصراً ، والقسم الثالث هو مذهب الثنوية ، فإنهم يصنفون العالم إلى النور والظلمة ، والقسم الثاني ، وهو أن يكون المؤثر فلكاً ، فهم الفلاسفة والصابئة / فإنهم زعموا أن الأفلاك والكواكب [١٠ — أ] أحياء ناطقة ، وأن الله تعالى فوض أمر العالم إليها . والقسم الأول وهو أن يكون المؤثر من قبل العناصر ، فهو أن يكون جماداً أو حيواناً ، فإن كان من الجمادات ، فالقائلون به هم الطبائعية ، فإنهم زعموا أن العناصر الأربعة تتفاعل ، ويحدث من تفاعلها هذه الحوادث ، وإن كان من قبل الحيوانات ، فالقائلون به هم النصارى ، فإنهم جعلوا عيسى عليه السلام إلّهاً مدبراً لهذا العالم ، هذا ضبط مذاهبهم ، (ثم)[1] الكلام عليهم .

فصل في الرد على الفلاسفة : اعلم أنهم لما طعنوا في كونه تعالى مؤثراً بالاختيار واعتقدوه موجباً بالذات ، ثم منعوا أن تكون ذاته مركبة بوجه ما ، لأن التركيب دلالة الكثرة ، والكثرة دلالة الإمكان ، ثم قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلّا واحد ، وهو عقل ، ثم الصادر الأول عنه ، له إمكان من جهة ذاته ، ووجوب من جهة غيره ، فإذا انضم ما له من ذاته إلى ما له من غيره ، حصل هناك كثرة تصلح أن تكون مبدأ لصدور الكثرة عن الصادر الأول ، ثم الذي له من ذاته إمكان ، والذي له من غيره وجوب ، وأشرف الجهات يجب أن يكون مبدأ لأشرف المعلومات ، فلا جرم جعلنا وجود العقل الأول علة لعقل آخر ، وجعلنا إمكانه علة / لوجود الفلك ، ثم على هذا الترتيب يصدر [١٠ — ب] عن كل عقل عقل وفلك ، حتى تنتهي إلى العقل الفعال ، وهو المؤثر ما تحت كرة القمر .

فهذه زبدة أقاويلهم في كيفية صدور الأشياء عن الباري تعالى ، فإذن أكثر ما يعتمدون في تقدير مذاهبهم هذان الأصلان ، أحدهما : كونه تعالى موجباً

(١) أضيفت (ثم) إلى الأصل .

بالذات ، والثاني أنه لا يصدر عنه إلّا واحد ، فلنقتصر في الرد عليهما : أما الأول : وهو الاختيار ، فضروري عند العقلاء ، ويجدون فرقاً بين حركة اليد ونزول الحجر ، وأيضاً فإن القادر في سلوك طريقين مؤديين إلى الغرض يتخير ويؤثر سلوك أحدهما على الآخر ، بخلاف الموجب فيستحيل خلافه ، كالرمي من شاهق ، فلو كان القديم موجباً بالذات للزم من قدمه قدم العالم ، لأن المعلول مع علته ، وأيضاً فكان يلزم حصول الحوادث منا دفعة واحدة وهو محال ، وأما الثاني : وهو أن ذاته تعالى لا يصدر عنها إلّا واحد ، فقد احتجوا بأمرين : قالوا : لو صدر من القديم تعالى أكثر من واحد لكان مفهوم ذاته صدر عنها أمر مغاير لمفهومها ومن ثم صدر عنها أمر آخر ، فيكون في ذاته كثرة ، قلنا إن مفهوم الذات صدر عنها أمر مغاير لمفهومها ومن ثم صدر عنها أمر آخر ، وكذلك مفهوم الذات إن كان مسلوباً عنها أمر مغاير لمفهومها فيكون مسلوباً عنها / أمر آخر ، وأنتم قد أثبتم للقديم تعالى سلوباً كثيرة ، فإن كان الأول يقتضي [١١ ـ أ] الكثرة ، فكذلك الثاني ، قالوا : لو صدر عنه تعالى شيئان واحدهما ليس هو الآخر ، لكان قد صدر عنه شيء ، وما ليس بذلك الشيء وهو متناقض ، قلنا : ليس صدور الشيء عن الذات مناقض صدور ما ليس بذلك الشيء عنها ، بل تناقضه لا صدور ذلك الشيء بعينه .

فصل في الرد على الصابئة : اعلم أنهم يقولون : إن هذه الكواكب أحياء ناطقة ، وهي المدبرة للعالم ، وأنها المحدثة لهذه الأمور الحادثة في عالمنا ، ويجب علينا عبادتها ، وهي تعبد الله تعالى ، لأن الله تعالى أجلّ من أن يكون معبوداً لنا ، ولم أعلم حقيقة مذهبهم في ذات الله تعالى ، أهو موجب بالذات أو فاعل بالاختيار ؟ فإن كان موجباً بالذات فهو عين مذهب الفلاسفة ، وقد مر إبطاله ، وقد حكى بعض أصحاب المقالات عنهم القول بحدوث العالم ، وأن له صانعاً قديماً مختاراً ، وأنه فوّض تدبيره إلى هذه الكواكب ، واحتجوا بأنا نرى في عالمنا حوادث خصيصة قبيحة ، ونرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات ،

والعقل يقضي بتنزيه الله عن ذلك ، فلا بد من إضافتها إلى هذه الوسايط ، قلنا : لا نسلم القبح بل فيها أغراض حكمية ، واستصلاحات استأثر الله تعالى بعملها .

فصل في الرد / على الثنوية : زعموا أن النور والظلمة قديمان ، وأن العالم [١١ — ب] إنما حدث لامتزاجهما ، وأن النور خير كله وأن الظلمة شرّ كلها ، فأما المانوية والديصانية ، فزعموا أن امتزاجهما كان لأنفسهما ، وأنكروا المتوسط بينهما ، وقالوا : أن سبب امتزاجهما علم كل واحد منها بأن معه غيره ، فجاءت من الظلمة التفاتة إلى النور ، فمالت إلى المخالطة فتعلق ببعض أجزائها بأجزائه ، فحاول النور الأعظم تخليص تلك الأجزاء ، فما أمكن إلّا ببناء هذا العالم ، وخلق الأجسام النيرة ، حتى يستحصل ما في هذا العالم من الأنوار ويؤديها إلى عالم النور الأعظم حتى لا يبقى شيء في هذا العالم من النور ، فعند ذلك يتلخص النور الأعظم بالكلية ، فهذا هو المبدأ عندهم ، ويبطل هذا العالم ويبقى مظلماً ، وهذا هو المعاد . وأما المرقونية فزعموا أن الامتزاج لا يكون إلّا بواسطة ثالث ملائم لما بينهما من التصادم ؛ والذي يدل على بطلان مقالتهم : أما قولهم إن النور والظلمة قديمان ، فإن كان المرجع بالنور والظلمة إلى نفس الأجسام ، فقد دللنا من قبل على حدوث الأجسام ، فإن كان الحق ما قالوه من كونهما جسمين لزم حدوثهما ، وإن الحق ما قلناه : من كونهما عرضين لزم حدوثهما لافتقارهما إلى محل محدوث واستحالة / سبق الحال على محله ، [١٢ — أ] وأما قولهم إن النور خير كله ، والظلمة شر كلها ، فهو فاسد ، لأن الظلمة تستر الهارب ، والضوء يدل عليه ، وإدامة النظر إلى الأشياء المشرقة تفسد النظر ، والأشياء السود يجمعه ، والعاشق يصل إلى محبوبه في سواد الليل ، ويكره الصباح ، وأما قولهم : إن العالم حدث من امتزاج النور بالظلمة ، فهو باطل لوجهين ، **أما أولاً** :فلئن النور عرض ، والظلمة إن كانت أمراً عدمياً ، فامتزاج الشيء بعدمه محال ، وإن كانت ضداً له ، فامتزج الشيء بضده أيضاً

محال ، **وأما ثانياً** : فمن قال : أنها ظلمة ، فقائل هذا إن كانت ظلمة كانت صادقة ، فتكون فاعلة للحسن ، وإن كان النور كان فاعلاً للقبيح ، لأنه كاذب ، وأما المرقونية فلا يستقيم مذهبهم ، لأن هذا الامتزاج إن كان خيراً ، كان فاعله النور ، وإن كان شراً كان فاعله الظلمة ، فبطل هذا المعدل المتوسط .

فصل في الرد على المجوس : قد أثبتوا لهذا العالم صانعاً غير جسم ، عالماً قادراً حكيماً ، ونزهوه عن سائر الشرور وسموه يزدان ، ثم أضافوا هذه الآلام إلى الشيطان وسموه أهرمن ، واختلفوا : فالأقلون على اعتقاد قدمه ، وأنه ليس بجسم ، والأكثرون على أنه محدث وجسم ، واختلفوا في سبب حدوثه : فبعضهم زعم على أنه حدث من العفونات ، وبعضهم قال : سبب حدوثه أنه [١٢ — ب] عرض ليزدان فكرة / فقال : كيف يكون حالي لو كان هناك من ينازعني ، فتولد الشيطان من فكرته هذه ، ثم إنه حارب يزدان وصالحه إلى مدة الدهر ، قد شرحه المتكلمون في كتبهم (وأما)[١] فساد مذهبهم (فـ)[٢] من وجهين ، أما **أولاً** . فتبيان وجه حسن هذه الآلام ، كما سيأتي في تقبيح العقل وتحسينه ، وإما **ثانياً** فهو أن الشيطان أصل حدوث هذه الشرور ، والله تعالى خالقه ، فكيف يمكنكم تنزيه الله تعالى عن فعل الشرور .

فصل في الرد على النصارى : ولهم مقالتان : **الأولى** التثليث ، وقد اشتهر عنهم القول : بأن الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، فأما وصفهم لله تعالى بكونه جوهراً فخلافهم فيه لفظي ، لأن مقالتهم : إن الله تعالى من غير التحيز والمكان والجهة ، وأما الأقانيم ، فمقالتهم فيها مضطربة ، واختلف الناس في معرفة مقاصدهم فيها ، فنذكر تقسيماتهم بما يمكن أن يقال فيها ، ونرد عليهم فنقول : **الأقانيم الثلاثة** ، إما أن يكون المرجع بها إلى محض ذاته ، وهو الذي

---

(١) أضيفت (وأما) إلى الأصل .
(٢) أضيف حرف (الفاء) إلى الأصل .

نقله المتكلمون عنهم ، وإما أن يكون المرجع بها إلى ذاته ، وهو الذي يحكي عن بعضهم أن أقنوم الأب هو وجود الله الذي هو غير ذاته ، وأما أن يكون المرجع بالأقانيم الثلاثة / إلى أمور وراء الذات ، فإمّا أن يكون أموراً موجودة [١٣ ـ أ] أولاً ، فالأول إما أن يقال : بأنها قائمة بذات الله كما يقول الصفاتية ، أو يقال بأنها مستقلة بأنفسها كما يقول من أثبت آلهة غير الله تعالى ، والثاني إما أن يقال : بأنها من قبيل الأحوال ، كمذهب أبي هاشم ، أو يقال بأنها من قبيل الأحكام ، كما يقوله أبو الحسين ، أو من قبيل الإضافات والسلوب كما يقوله الفلاسفة ، فإذا تقرر ذلك ، قلنا : محال أن نرجع بالأقانيم الثلاثة إلى محض ذاته بالضرورة ، أن الواحد من حيث أنه واحد لا يكون ثلاثة ، ومحال أن نرجع بها إلى موجودات ثلاثة قائمة بأنفسها ، كما سيأتي في مسئلة الوحدانية إن شاء الله ، وإن كان المرجع بها إلى صفات له تعالى سلباً كانت أو إيجاباً ، فالمعنى صحيح ، وحينئذ لا يكون كفرهم لهذه المقالة ، ولكن يكفرون باعتقاد إلّهية عيسى وكفرهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله .

المقالة الثانية : مقالة الإيجاد ، وقد اتفقوا على القول بالإيجاد واختلفوا في كيفيته ، فذهب الملكانية إلى أن الإيجاد كان بالإنسان الكلي ، والباقون أثبتوا الإيجاد بالإنسان الجزئي ثم اختلفوا ، فقالت اليعقوبية البرادعية الممازجة حتى صار منها شيء ثالث ، كما تمتزج الفحمة بالنار ، فيحصل شيء ثالث ، وهو الجمر ، ولذلك قالوا : المسيح جوهر من جوهرين وأقنوم / من أقنومين ناسوتي [١٣ ـ ب] ولاهوتي ، وقالت النسطورية : الإيجاد كان بالمشيئة ، وأما الأريوسية منهم ، فقالوا إن عيسى كان عبداً لله تعالى ولكنه اتخذه ابناً على سبيل التشريف ، كما اتخذ إبراهيم خليلاً تشريفاً له ، هذه زبدة أقاويلهم ، واعلم أن الأمر الذي توهموا حصل من ذات الله تعالى لعيسى عليه السلام لا تعدو أموراً[١] أربعة : الإيجاد

---

(١) في الأصل (أمور) .

أو الحلول أو الاختصاص أو التشريف ، وكلها باطلة .

أما الإيجاد فباطل لأنهما عند الإيجاد : إما أن يكونا موجودين فلم يتحدا بل هما كما كانا ، وإن كانا معدومين فلم يتحد أحدهما بالثاني ، بل وجد غيرهما ، وإن كان أحدهما موجوداً فلم يتحد ، لأن الموجود لا يتحد بالمعدوم .

وأما الحلول فباطل أيضاً ، لأنه تعالى لو حل جسماً لكان لا يخلو إما أن يقال : كان حالاً فيه أبداً فيؤدي إلى قدم الجسم ، أو حدوث القديم ، وهما محالان ، أو يقال : حل بعد أن لم يكن حالاً فلم يكن بأن يحل في جسم أولى من غيره ، فيحل في سائر الأجسام ، وهو محال .

وأما الاختصاص فنحو أن يقال إنه تعالى أعطى عيسى خاصة لذاته لأجلها يقدر إلى إحياء الموتى ، وهو باطل لئن ذلك لا يقتضي كونه إلٓهاً ، وأيضاً قدرة البشر لا تصلح لإحياء الموتى / . [١٤ – أ]

وأما التشريف فكأن يقولوا : إن الله كان يفعل خوارج العادات تشريفاً لعيسى ، وإكراماً له ، فهذا صحيح ، ولكن لا يكون لذلك إلٓهاً ، ولا ينفي إطلاق اسم النبوة عليه كغيره من الأنبياء .

فصل الرد على الطبائعية : قد أنكروا الباري تعالى ، واعتقدوا قدم الأجسام ، وزعموا أنها متحركة لذواتها ، ثم اتفقوا[1] في حركاتها أيضاً أنها تصادمت ، فحصل من تصادمها هذا العالم ، وإبطال كلامهم ببيان حدوث الأجسام ، وإثبات الصانع ، وقد مر والحمد لله .

---

(١) في الأصل (اتفق) .

القول
في الرد على من خالف من أهل القبلة

كالنظام[1] والصيمري[2] والأشعري[3]، وغيرهم من المتكلمين ، ونرسم على كل واحد منهم فصلاً ، فصل قال النظام : القبائح لا تصح أن تكون مقدورة لله تعالى ، وتستحيل قدرته عليها ، وذهب أكثر الشيوخ إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح ، وأن صدوره منه صحيح غير محال ، وذهب الشيخان أبو الهذيل[4] وأبو الحسين إلى أن صدور القبيح منه تعالى ممكن بالنظر إلى قادريته ، مستحيل بالنظر إلى داعيته ، وهو المختار ، ويدل عليه أن هذه الأشياء

---

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري المعروف بالنظام ، سمي بالنظام لأنه كان يشتغل بنظم الخرز من تلاميذ أبي الهذيل العلاف يعتبر النظام أكبر شخصية معتزلية في العالم الإسلامي قال تلميذه الجاحظ عنه : « إن كان صحيحاً أن في كل ألف عام رجلاً لا نظير له فهو أبو إسحاق النظام » توفي النظام عام ٢٣١ هجرية .
الفصل في الملل والنحل ١٧٤/٤
الحيوان للجاحظ ١٤٦/٣

(٢) هو عباد بن سليمان الصيمري من الطبقة السابعة من معتزلة بغداد ، أخذ الاعتزال عن هشام الفوطي ، توفي عام ٢٥٠ هجرية .
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . النشار ، ص ٢٦٦

(٣) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن إسماعيل الأشعري وكنيته أبو الحسن الأشعري يمثل أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة ، من جهة أصبحت أغلبية أهل السنة تدين بمذهبه ، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين . وتوفي عام ٣٢٤ هجرية .
في علم الكلام د . أحمد صبحي ، ص ٤٤٣ .

(٤) هو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل ، اعتبره صاحب المنية من الطبقة السادسة من المعتزلة كما يعتبر بشهادة الخصوم ليس فحسب من أكبر شيوخ المعتزلة لكن كما يصفه الملطي لم يدرك في أهل الجدل مثله ، لقب بالعلاف نسبة إلى صنعته ، وتوفي عام ٢٣٥ هجرية .
ابن خلكان : وفيات الأعيان ٦٦/١
الملطي : التنبيه ، ص ٤٥

ممكنة ، وكل الممكنات سواء في الصحة باعتبار قادريته ، وأيضاً فمن قدر على أن يقول العالم ليس قديماً ، قدر على / أن يقول العالم القديم ، وهو كذب ، [١٤ — ب]
واحتج النظام بأن فعل القبيح من الله تعالى محال ، والمحال غير مقدور ، أما أن القبيح محال على الله ، فلأنه لا يصدر إلّا عن جاهل بقبحه ، أو محتاج إليه ، وكله محال على الله تعالى ، وأما أن المحال غير مقدور ، فلئن المقدور ما يصح إيجاده ، وذلك مسبوق بالإمكان ، قلنا : استحالة صدور القبيح من الله محال بالنظر إلى الداعية ، فأما باعتبار القدرة فلا .

فصل ذهب الأشعري وعباد بن سليمان الصيمري ، إلى أن خلاف معلوم الله تعالى محال غير مقدور ، ويدل على فساد ما قالا أمران : أحدهما ما سبق من أن خلاف معلومه من جملة الممكنات ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وثانيهما أن إقامة القيامة الآن ممكن مع علمه أنه لا يقيمها ، فإما أن يكون قادراً عليه أو لا ، فإن كان الأول فقد قدر على خلاف معلومه ، وإن كان الثاني لزم تعجيزه عن الممكنات ، وهو محال ، واحتجوا بأنه لو وقع خلاف معلومه لزمه منه محالان ، أحدهما انقلاب علمه جهلاً ، وثانيهما تغير الشيء عما هو عليه في الماضي ، وكلاهما محال ، قلنا : أما أولاً فمتى فرضنا وقوع الشيء الذي فرضناه تعلق علم الله تعالى بعدمه انكشف لنا أن علم الله تعالى ما كان متعلقاً بعدم وقوعه ، لأن العلم تابع للمعلوم ، فمتى فرض وقوع المعلوم على وجه لزم تعلق العلم على / ذلك الوجه ، وأما ثانياً فالمحال إنما يلزم من فرض وقوعه ، [١٥ — أ]
لا من فرض القدرة عليه .

فصل ذهب الأشعري إلى أن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد ، وعندنا أن العبد موجد لأفعاله ، ومؤثر فيها ، ويدل على ذلك مسالك :

المسلك الأول : أنا ندعي العلم الضروري بكون العبد موجداً لأفعاله ، وهي طريقة الشيخ أبي الحسين ويتضح بيانه بوجوه ثلاثة ، أولها أنّا نعلم بالضرورة أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع أفعاله موقوف على حسب

دواعيه ، ولولاها لما وقعت ، وأنه متى مسه الجوع ، وأمكنه تناول الطعام وقع أكله لا محالة ، ومتى اعتقد فيها سماً انصرف عنه ، فإذا علمنا ذلك من حال العقلاء[1]، وكان الموجد هو الذي يحدث منه الفعل موافقاً لداعيته ، علمنا أن علمهم بكونهم محدثين ضروري . وثانيهما : أن العقلاء يعلمون بالضرورة حسن مدح المحسن وذم المسيء ، ويعلمون ضرورة قبح الذم والمدح على طول القامة وقصرها ، وسواد الوجه وابيضاضه ، وعلمهم الضروري بكون العبد محدثاً لأفعاله ، لما علموا حسن مدحه وذمه ، لأن العلم باستحسانهم المدح والذم فرع على العلم بحدوث ذلك منهم ، والعلم / بالفرع إذا كان ضرورياً ، كان [١٥ ـ ب] الأصل ضرورياً لا محالة . وثالثها : أن الواحد منا يجد من نفسه ومن غيره إذا طلب فعلاً من غير الله ، فطلبه منه طلب عالم بأنه المحدث له ، وبأمره نتحصله وينهاه عن تركه ، ويجد الفرق بين أمره بذلك ، وأمره بإيجاد السماء[2] وتناول الكواكب ، ولولا علمه الضروري بكونه موجداً لم يصح ، فهذه وجوه منبهة على كون العلم ضرورياً بصحة الإيجاد .

المسلك الثاني : الاستدلال على كون العبد موجداً لأفعاله ، وهي طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه ، وذلك من وجوه ثلاثة : أما أولاً : فوقوفها على دواعيهم ، وانتفائها بحسب صوارفهم ، فلو كانت فعلاً لغيرهم لبطل ما تعلمه من مطابقة الدواعي وجوداً وعدماً ، وأما ثانياً : فحسن الأمر والنهي والمدح والذم على القيام والقعود ، وقبح ذلك على طول القامة وقصرها ، وأما ثالثاً : فحسن طلب الواحد منا من غيره طلب عالم بكونه موجداً له إلى تمام التقرير الذي حكيناه عن أبي الحسين ، لكن التفرقة بين الطريقتين ، هو أن أبا الحسين ، يجعل العلم بكون العبد موجداً لأفعاله أصلاً للعلم بهذه الأمور ، وأبو هاشم يجعل العلم أصلاً بكون العبد موجداً /.

---

(١) في الأصل (العقلا) .

(٢) في الأصل (السما) .

[١٦ ــ أ] **المسلك الثالث** : إلزامي[1] : وهو أن القول أن الله خالق لأفعال العباد يسد باب معرف إلهية الصانع ، والعلم بصحة النبوة ، وكونه تعالى صادقاً في خبره ، ومعرفة صحة الشريعة ، ويُفضي إلى خرق الإجماع ، ومجامعها أمور خمسة : أولها : بطلان معرفة الألوهية لأن الإله من يحق له العبادة ، وإنما يحق لمكان نعمته ، ومع القول بكونه خالقاً للقبيح لا يمكنهم القطع بكونها نعمة ، لتجويز إلّا يريد بها وجهاً ، أو لا يريد بها وجه الإحسان . وثانيها : بطلان معرفة النبوة ، لأنه تعالى إذا كان خالقاً للقبيح لم يمتنع إظهار المعجز على الكذابين ، ومتى لم يقطع بامتناع ذلك لم يمكن القطع بصحة النبوة ، وثالثها : بطلان الوثوق بوعده ووعيده ، لأنه إذا جاز أن يخلق القبائح جاز أن يكذب في خبره ، فلا يقع الثقة في شيء منها ، ورابعها : بطلان صحة الشريعة ، لأنه إذا جاز أن يفعل القبيح ، جاز أن يدعو[2] إليه ، ويبعث من يدعو إليـه ، ويجوز أن تكون سائر الشرائع ضلالاً وفساداً ، وتزول الثقة بها ، ويقبح الشاغل بها . وخامسها : خرق الإجماع ، أما أولاً : فلأنه لو كان خالقاً للقبائح ، وفيها الظلم والعبث ، لزم أن يكون ظالماً عابثاً ، تعالى الله عن ذلك ، وأما ثانياً : فلئن من [١٦ ــ ب] جملة أفعال العباد / الإشراك بالله ، ووصفه بالأنداد ، وسبه وشتمه ، وكان يجب أن تكون[3] هذه الأشياء فعله ، وذلك يبطل حكمته ، وأما ثالثاً : فلو كان الله تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ضرره على العبد أكثر من ضرر الشيطان ، لأنه يدعو إليه والله تعالى يخلقه فيه ، والإجماع على خلاف ذلك ، وبطلانه ، وفي الالتزامات كثرة ، وفيما ذكرناه مقنع وكفاية . واعلم أن المجبرة متفقون على عدم استقلال العبد بالتأثير في فعله ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فذهب الأشعري إلى أن الإيجاد بقدرة الله تعالى ، وأن معنى كون العبد مؤثراً مقارنة

---

(١) شرحه الناسخ في الهامش بعبارة : نسبه إلى الإلزام .
(٢) في الأصل يدعوا .
(٣) في الأصل : يكون .

قدرته لمقدور حصل من جهة الله تعالى ، وهذا هو الكسب عنده ، وذهب القاضي (لعله الباقلاني)[1] منهم إلى أن الإيجاد بقدرة الله تعالى ، وأن تأثير قدرة العبد في كونه طاعة ومعصية ، وهذا هو الكسب عنده ، وذهب الجويني[2] إلى أن الإيجاد كما هو حاصل بقدرة الله تعالى ، فهو حاصل بقدرة العبد عند الاختيار ، ولا معنى للكسب عنده ، صرح في كتابه النظامي[3] ، وهو مذهب الإسفراييني[4] منهم ، فهذه خلاصة مذهبهم في الكسب .

فصل : ذهب جماهير العلماء من المعتزلة والأشعرية إلى أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه ، وإنما هو نفي محض ، والله تعالى هو المحصل لحقائق الأشياء وخصائص[5] صفاتها ، وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه شيء متعين في حال عدمه ، مماثل مخالف على تفاصيل قد اشتملت عليها كتبهم / ويدل على فساده أمران : **أحدهما** : لو كانت الجواهر ذواتاً في العدم ، لكان [١٧ – أ]

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد الطيب بن محمد الباقلاني من كبار متكلمي أهل السنة والجماعة من الأشاعرة ، ولد بالبصرة في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري ، قضى حياته في الدفاع عن المذهب الأشعري ، بلغت منزلته إلى الحد الذي جعل المؤرخين يضعونه على رأس المائة الرابعة بعد الهجرة كمجدد من المجددين الذين يبعثهم الله كل مائة عام ليجدد للأمة الإسلامية دينها ، وتوفي عام ٤٠٣ هجرية .
معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، ص ٨٤٩ .

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف محمد الجويني ، لقب بإمام الحرمين أبو المعالي الجويني ، كان فقيهاً أصولياً لغوياً أديباً ، تابع الجويني منهج أسلافه من الأشاعرة ، وقد توثقت في شخصه الصلة بين الأشعرية كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب فقهي .
السبكي ، طبقات الشافعية ٢٥٨/٣

(٣) يقصد كتاب الجويني : العقيدة النظامية .

(٤) هو أبو المظفر بن محمد الإسفراييني ، الشافعي ، الشهير بأبو المظفر وكان إماماً أصولياً فقيهاً مفسراً من كبار أئمة أصول الدين وهو يعد من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة توفي عام ٤٧١ هجرية .
طبقات الشافعية ١٧٥/٣

(٥) في الأصل (خصايص) .

لا يخلو إما أن يكون كل فرد من أفرادها متميزاً[1] عن الآخر أم لا وإن لم يتميز لزم أن لا يقع فرق بين الواحد والمتعدد ، لأنه إنما يحكم على الشيء بأنه فرد وأنه متعين لأجل امتيازه عن غيره ومباينته له بوجه من الوجوه ، وإن تميز فلا يخلو إما أن يكون تميزه بأمر واجب أو جائز ، فإن كان واجباً فهو ثابت لجميعها ، وحينئذ لا يقع له تميز ، لأن التميز لا بد وأن يختص كل واحد منهما بشيء ، ولا يشاركه فيه غيره ، وإن كان جائزاً استدعى مخصصاً يخصص كل واحد بشيء ليس لغيره ، لكنه لا يمكن أن يخصص كل واحد منهما بوصف دون غيره إلا بعد تميزه ؛ فل وقف تميزه على حصول ذلك الغير ، لزم الدور .

وثانيهما : الذوات المعدومة من كل جنس ، إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بالذوات المعدومة ببيان امتناع تناهيها ، لأنها لو تناهت لكل مقدورات القديم متناهية ، ومحال كونها غير متناهية ، لأن الله لما خلق العالم ، فالجواهر المعدومة صارت أقل مما كانت ، ومما يتطرق إليه الزيادة والنقصان فهي (إذن) متناهية العدد[2].

---

(١) في الأصل (متميز) .

(٢) في الأصل (فهو متناهي العدد) .

الباب الثاني





وفيه ثلاثة أقسام :

القسم الأول في صفات الذات :

القول
في كونه تعالى قادراً

ونعني / بالقادر المؤثر الذي لا يمتنع أن يؤثر ، وأن[1] يؤثر بحسب الاختيار ، [١٧ — ب] ويدل عليه أن المؤثر في إيجاد العالم لا يخلو إما أن يكون موجباً أو مختاراً ، ومحال أن يكون موجباً ، لأنه إما حادث أو قديم ، وباطل أن يكون حادثاً لافتقاره إلى محدث ، ومحدثه إلى محدث إلى غير غاية ، وباطل أن يكون قديماً لأنه يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، لأن المعلول مع علته ، وقد دللنا على حدوثه ، فإذا بطل أن يكون موجباً ، ثبت أنه قادر مختار ، وهو تعالى قادر على كل الممكنات لأن نسبة ذاته إلى سائرها[2] على طريقة واحدة ، فيجب شموله .

القول
في كونه تعالى عالماً

ويدل عليه أمران : **أحدهما** : أنه تعالى فعل أفعالاً محكمة ، وكل من كان كذلك كان عالماً ، فهو تعالى عالم ، أما أنه فعل أفعالاً محكمة فهي ظاهرة ، لا سيما عند من تأمل ما في أعضاء الحيوان من الإتقان المعجب ، والمنفعة العظيمة ، وأما أن ما كان كذلك فهو عالم ، فالعلماء قد ادعوا الضرورة في ذلك ، وذكروا أن من رأى خطاً منظوماً فإنه يضطر إلى كون كائنه عالماً ،

(١) في الأصل : وألا .
(٢) في الأصل (سايرها) .

مع أنه لا نسبة في ذلك الخط إلى أقل شيء من أفعال الله تعالى ، فإذا كان العلم هناك ضرورياً[1] فهنا أولى .

والمراد بالإحكام أمران :

أحدهما : إيقاع الفعل مطابقاً لما حسنت عليه المواضعة ، كإيجاد الأحرف المخصوصة أدلة على الكلام .

وثانيهما : إيقاع الفعل مطابقاً للمنفعة كما نضع القلم للكتابة ، فمن أتى [١٨ ـ أ] بتلك الأحرف المطابقة للمواضعة وبالقلم مفيداً للكتابة / المطلوبة كان محكماً لأفعاله .

الثاني : أنه تعالى قادر ، هو الذي يفعل بحسب الاختيار ، والقصد إلى إيجاد الأسباب ، وإيجادها مسبوق بالعلم بحقائقها ، فلا بد أن يكون الله تعالى عالماً بحقائقها قبل إيجادها ، فيثبت أنه تعالى عالم .

وهو تعالى عالم بكل المعلومات ، لأن ذاته بالنسبة إلى كل المعلومات على سواء[2]، فيجب شمولها .

القول
في كونه تعالى حياً ومدركاً

أما كونه حياً فالحي الذي يصح كونه قادراً عالماً ، فإذا بينا أن الله تعالى قادر عالم ، فإن معنى الحياة[3] حاصل[4] فيه .

---

(١) في الأصل (ضروري) .
(٢) في الأصل : (سوى) .
(٣) في الأصل : (الحية) .
(٤) في الأصل : (حاصلاً) .

وأما كونه مدركاً ففيه فصلان :

الفصل الأول : في حقيقة الإدراك وثبوته لله تعالى ، أما حقيقته فلا شبهة في كونه آمراً يجده الإنسان من نفسه ويعلمه باضطرار ، وامتيازه عن كونه حياً وقادراً ومريداً ومشتهياً معلوم بالضرورة ، وإنما يحتاج إلى الدلالة في تميزه عن العلم ، ويدل عليه أنّا نجد فرقاً بين حالنا عند كوننا رائين للشيء ، وبين علمنا به بعد غيبته عنّا ، وتلك التفرقة تدل على مغايرته للعلم ، وأما ثبوته لله ، فذكر صاحب المعتمد[1]: أنّا إذا علمنا في شيء كونه حيّاً سليماً عن الموانع ، فإنا نعلم عند ذلك متى وصل إليه المدرك لا بد أن يدركه بالضرورة ، ومتى لم يكن حيّاً استحال عليه الإدراك ، وذلك يقتضي كون الحية علة المدركية ، فإذا تقرر ذلك فلا شك في تحقيق وقوف المدركية على كونه حياً ، (وعلى)[2] وجود المدرك ، فبعد ذلك إما أن نقف / على شرط آخر أو [١٨ — ب] لا نقف ، إن لم نقف كانت المدركية حاصلة ، وإن وقفت فالشرط إما أن يكون هو هذه الأمور المعقولة من سلامة الحواس والقرب والبعد وارتفاع الحجب أو أمر وراءها ، والأول باطل ، لأن هذه الأمور إنما تعقل في حق الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم كما سنقرره ، فإذا استحال تحققها في حقه استحال كونها شرطاً ، والثاني أيضاً باطل لا يعقل فيجب نفيه ، فثبت أن المقتضى لكونه تعالى مدركاً حاصل ، والشرائط الممكنة في حقه حاصلة ، فيجب القطع بكونه مدركاً ، وقد أنكره الكعبي ، وغيره من معتزلة بغداد .

الفصل الثاني : في كيفية ثبوته ، وقد اتفق الشيوخ على أن المدرك متى كان موجوداً ، والشرائط المعتبرة حاصلة ، فإنه يجب كون حصول كونه مدركاً بلا محالة ، إلا أبا الهزيل فإنه ذهب إلى جوازها ، وهو مذهب الأشعري ، واحتج

---

(١) هو أبو الحسين البصري .

(٢) أضيفت (وعلى) إلى الأصل .

أبو الحسين بوجوبها ، بأن قال : اعلم بالضرورة بأن كل عاقل خبر الأمور ،وتكرر إدراكه المدركات ، فإنه لا شك أبداً أنه إذا شخص يبصره إلى السماء ، فإنه يستحيل ألا يرى قرص الشمس من غير مانع ، وأن يصب الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته ، وأن تقطع أوصاله فلا يدرك ألماً ، وأن يطبق عليه في تنور مسجر فلا يدرك حرارتها ، وكل ذلك يدل على القطع بوجوبها عند استكمال شرائطها .

القول
في إضافة هذه الصفات إلى ذاته تعالى

واعلم أن كل من أثبت الله تعالى قادراً عالماً أثبت له تعلقاً بالمقدور والمعلوم ، ثم اختلفوا ، فأما الشيوخ من المعتزلة فنفاة الأحوال منهم يضيفون [١٩ ـ أ] / ذلك التعلق إلى ذاته من غير واسطة ، وأما مثبتو الأحوال منهم فيضيفونه إلى ذاته بواسطة صفة له هي القادرية والعالمية ، ثم هذه الصفة عنده غير معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة على الاستقلال ، وأما الأشعرية فنفاة الأحوال منهم يقولون : العلم نفس العالمية ، والقدرة نفس القادرية ، ثم هذه الصفة معلومة في نفسها موجودة في ذاتها ، وهو مذهب النظار منهم ، كالغزالي وابن الخطيب الرازي ، وأما مثبتو الأحوال منهم فزعموا أن هذه الأحوال مضافة إلى المعاني ، وأن الله تعالى كما هو موصوف بالصفات ، فهو موصوف بالمعاني ، وهو مذهب القاضي(١) منهم ، والكلابية(٢) والكرامية(١)، واحتج الشيوخ ، لو

---

(١) هو أبو بكر محمد الطيب الباقلاني .

(٢) الكلابية نسبة إلى محمد بن سعيد كلاب (المتوفى عام ٢٤٠ هـ) كان إمام أهل السنة والجماعة في عصره ، كان له أثر عظيم في مدرسة أهل السنة سمي كلاب ـــ لقوته في المناظرة ـــ يجذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء .

كان يثبت لله صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجدل =

حق منها ما يدل نفي المعاني مطلقاً ، ومنها ما يدل على نفي كل واحد منها على الخصوص ، وأما الوجوه التي تدل على نفيها مطلقاً فهي ثلاثة :

الأول منها : أن المعاني القديمة لا بد أن تكون مساوية للقديم في القدم ، والقدم هو نفس حقيقة الذات ، فيلزم من تساويهما في القدم تساويهما في الحقيقة ، وكل شيئين تساويا في تمام الحقيقة لزم تساويهما في جميع اللوازم ، فيلزم أن يكون كل واحد من المعاني مثلاً للذات ، فحينئذٍ يكون كل واحد منها ذاتاً مستقلة موصوفة بالصفات التي له تعالى ، من كونه قادراً عالماً ، ولا تكون صفة / أولى من أن تكون موصوفة ، وهو محال ، **وثانيهما** : أن كون [١٩ — ب] القديم تعالى قادراً عالماً ، أمور واجبة ، والواجب يستحيل تعليله ، أما أنها واجبة فلأنه تعالى يستحيل خروجه عن كونه قادراً عالماً ، ولا نعني بالواجب إلا ذاك ، وأما أن الواجب يستحيل تعليله ، فلأمرين : أما أولاً : فلأن الوجوب دليل

= والإكرام والخلود ، لا يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكان كذلك يثبت صفات جديدة لله مثل اليدين والرجلين والوجه ، دخل مناظرات كثيرة مع المعتزلة . وقد كون ابن كلاب مدرسة فكرية في العالم الإسلامي بقيت زمناً تجادل عن مذهب أهل السنة والجماعة حتى اندمجت في مدرسة أبي الحسن الأشعري كان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبي .
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د . النشار ، ص ٢٦٥ — ٢٧٨

(١) تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام (المتوفى عام ٢٥٥ هـ) وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم بروح الزهد والتنسك فكانت مدرسته مدرسة زهد ، وقدمت إلى العالم الإسلامي مذهباً فلسفياً لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة بل لا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة .

أعلن محمد بن كرام والكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم ولكنهم يقولون إنه جسم لا كالأجسام . وذهبوا إلى أن أقوال الله وإرادته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه وهو محل لِتلك الحوادث الحادثة فيه ، كما أن العالم باقي دائم أبدي عند الكرامية فلا تفنى أجسام العالم .

أما عن الصفات فالكرامية أثبتوها فالله عندهم عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة وأنها جميعاً قديمة أزلية قائمة بذاته كما ميز الكرامية بين النبي والرسول والمرسل .
الشهرستاني ، الملل والنحل ١/١٢٤ — ١٦٨

الفناء كما نقول في صفة العلة ، فإنها لما وجبت لا جرم امتنعت عن التعليل[1]، وأما ثانياً : فلما ثبت من امتناع تعليل ذاته ، وإنما امتنع لوجوبه ، فيجب امتناع تعليل ما كان واجباً ، وثالثها : أن عالميته تعالىٰ وقادريته لو كانت لأجل معانٍ لكان القديم تعالى محتاجاً إلى تلك المعاني ، لكن الحاجة عليه تعالى محال ، فالقول بالمعاني باطل ، وأما الوجوه التي تدل على نفي المعاني على الخصوص : أما العلم فلو كان تعالى عالماً بعلم لكان علمه مثلاً لعلمنا وهو محال ، فالقول بكونه عالماً بعلم محال ، وإنما قلنا : إنه لو كان عالماً بعلم لكان علمه مثلاً لعلمنا ، فلأن العلم متعلق بالمعلوم ، فلو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقاً بعين ما تعلق به العلم الحادث على كل وجوهه ، وكل علمين هذا شأنهما فهما مثلان ، أما أن العلم متعلق بالمعلوم ، فالذي يدل عليه أن العلم لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم لم يكن موجباً صفة العالم متعلقة بمعلوم دون معلوم ، وأما أنه متعلق بما تعلق به العلم الحادث على كل وجوهه ، فالذي يدل عليه أن المتعلق واحد وهو تعلق العلوم ، وأن المتعلق واحد والطريقة واحدة ، إما على الجملة وإما على التفصيل ، والوقت والوجه حاصلان / أيضاً ، وأما إن كل علمين هذا شأنهما فهما مثلان ، [٢٠ — أ] فالذي يدل عليه أمران :

أما أولاً : فلأن هذا أخص أثر يصدر عن العلم ، فكان كاشفاً عن حقيقته ، فما يشاركه فيه فهو مشارك له في حقيقته فثبت تماثلهما .

وأما ثانياً : فلأنهما ينتفيان بالضد الواحد والشيء الواحد ، (و)[2] لا ينتفي بشيئين مختلفين غير ضدين ، فثبت أن الله تعالى لو كان عالماً بعلم لكان علمه مثلاً لعلمنا ، وأما أنه محال ، (فـ)[3]لأن المثلين يجب اشتراكهما في

---

(١) في الأصل : (العلة): أي لما كانت العلة موجبة لمعلولها فإنه لا يقال : لم كانت العلة موجبة لمعلولها .
(٢) أضيف الواو إلى الأصل .
(٣) أضيف الواو إلى الأصل .

جميع اللوازم ، فيكون القديم حادثاً أو عكسه ، وكله محال ، وأما الذي يدل على نفي القدرة ، فهو أنه تعالى لو كان قادراً بقدرة لاستحال منه الفعل إلا بإعمال محل القدرة في الفعل ، أو في سببه ، وكل ذلك محال ، فبطل كونه قادراً بالقدرة ، وأما الذي يدل على نفي الحياة[1]، فهو أنه لو كان حياً بحياة لكان لا يتأتى الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها ، وهو في حقه محال ، فبطل كونه حياً بحياة .

القسم الثاني في صفات الأفعال :

القول
في كونه مريداً وكارهاً

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بكونه كارهاً ، ثم اختلفوا ، فذهب أبو الهذيل والجاحظ والنظام والبلخي والخوارزمي[2] إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً ، إلا الداعي والصارف ؛ ففي حق الله تعالى ، ليس إلا علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة ؛ وفي حقنا هو العلم والظن والاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة وأما الشيخ أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة / أمراً زائداً[3] على الداعي شاهداً ، ونفاها غائباً وأما [٢٠ ـ ب] سائر الشيوخ فإنهم حكموا بثبوت الإرادة والكراهة شاهداً وغائباً ، أمراً

---

(١) في الأصل (الحيوه) .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي مؤلف علم الجبر ، كما قام بعمل تصحيح للوحات بطليموس وألف كتاباً في علم الحساب ترجم إلى اللاتينية وظل أساساً لعلم الحساب في أوروبا حتى عصر النهضة وتوفي عام ٢٣٢ هـ .

(٣) في الأصل (زايدا).

زائداً[1] على العلم والظن والاعتقاد ، واحتج أبو الحسين ببطلانهما غالباً بوجهين ، أحدهما : أنه لو كان الله مريداً لكان لا يخلو إما أن يكون مريداً لذاته ، أو بإرادة قديمة ، أو بإرادة حادثة ، والأقسام كلها باطلة ، فبطل القول بكونه مريداً ، وثانيهما : أن الإرادة هي ميل القلب ، وهو على الله تعالى محال . فبطل القول بكونه مريداً بإرادة .

القول
أنه تعالى لا يريد شيئاً من المعاصي
وأنه تعالى مريد لجميع الطاعات

أما إنه لا يريد المعاصي فحجة أبي[2] الحسين وجهان ، أحدهما : أنه لا داعي له إلى فعل القبيح ، فيجب أن لا يكون مريداً له ، أما إنه لا داعي له إلى فعل القبيح فلأن الداعي إلى القبيح ليس إلا جهله بقبحه ، أو حاجته إليه ، وكلاهما محال على الله ، فثبت أنه لا داعي له إلى فعله ، وأما أنه يجب ألا يكون مريداً فلما تقرر أنه لا معنى لإرادته في حقه إلا الداعي ، فإذا بطل داعيه بطلت إرادته ، وثانيهما : ما ثبت أنه تعالى ناه عن جميع المعاصي ، والناهي عن الشيء يجب أن يكون كارهاً ، أما أنه ناهٍ عن المعاصي فهو ظاهر كقوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الفواحش ﴾ [الأنعام ١٥١/٦] ﴿ ولا تقتلوا النفس ﴾ [الإسراء ٣٣/١٧] وغيره ، وأما أن الناهي عن الشيء يجب أن يكون كارهاً له ، فلأن[3] النهي عبارة عن مجرد الصيغة مع الكراهة للمنهى عنه ، وأما أنه مريد لجميع الطاعات فيدل عليه أمران :

---

(١) في الأصل (زايد).
(٢) في الأصل (أبو).
(٣) في الأصل (فلئن).

أحدهما : أنه لا معنى للإرادة في حقه إلا علمه باشتمال الفعل على / مصلحة ، وذلك حاصل في جميع الطاعات ، فيجب أن يكون مريداً لها . [٢١ — أ]

وثانيهما : أنه تعالى آمر بالطاعات ، والآمر بالشيء يجب أن يكون مريداً له . أما أنه أمر بالطاعات ، فظاهر كقوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ [النساء ٥٩/٤]، وأما أن الآمر بالشيء يجب أن يكون مريداً له لأن الأمر عبارة عن الصيغة مع إرادة المأمور .

القول
في كونه متكلماً

أجمع أهل القبلة على وصف الله تعالى بكونه متكلماً ، فأما نحن فنذهب إلى أن المعنى بكونه متكلماً خلقه لهذه الأحرف والأصوات في جسم ؛ وأما الأشعرية فزعموا أن كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الأحرف والأصوات ، وأن ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة ، واعلم أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه تعالى متكلماً ، بالمعنى الذي ذكرناه ، لأن النزاع إما أن يكون في اللفظ أو المعنى ، أما المعنى فإما أن يكون في الصحة أو في الوقوع ، أما النزاع في الصحة فهو غير ممكن ، لأنا قد اتفقنا على أنه تعالى يصح منه إيجاد هذه الحروف والأصوات ، وأما الوقوع فغير ممكن أيضاً ، لأن عندهم أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد ، ومنها الحروف والأصوات ، فكيف يمكنكم إنكار كونه موجداً لها ، وأما على مذهبنا ، فهو وإن كان ممكناً أن يحصل بغير قدرة الله تعالى ، لكن قد دل الشرع على كونه تعالى هو المتولي لإيجادها ، فتقرر أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلماً بالمعنى الذي ذكرناه ، وأما / مزاعمهم من جهة اللفظ ، فكأن يقولوا لا نسلم أن لفظ المتكلم في اللغة [٢١ — ب] موضوعة لموجد الكلام ، وقد كثر في الخوض ، وليس مما يستحق الإطناب

بل يرجع فيه إلى الأدنى[1]، وأقوى ما تمسك به أصحابنا أمران :

أحدهما : أن هذا اللفظ من الألفاظ المشتقة ، كالضارب والكاسر لمن فعل الضرب والكسر .

وثانيهما : أن العرب تقول : تكلم الجنى على لسان المصروع ، فأضافوه إلى الجنى ، لاعتقادهم كون الجنى فاعلاً له ، فلولا اعتقادهم أن المتكلم فاعل الكلام لم يصح ذلك . والتحقيق أن المنازعة لهم في أمرين :

أحدهما : إثبات الكلام صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات .

والثاني : قدمه وكلاهما ممنوع .

القول
في كونه تعالى صادقاً

واختلافهم في طريق إثباته على حد اختلافهم في مسألتي الحسن والقبح ، فأما أصحابنا فقالوا : الكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح ، كما سيأتي تفسيره في مسألة الحكمة ، وأما الأشعرية فلهم عليه دليلان ، أحدهما : أخبار الرسول بامتناع الكذب عليه فيجب أن يكون صادقاً ، قلنا : صدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه ، لئن المعجز قائم مقام التصديق ، فإذاً صدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى إياه بما يدل على صدقه لو ثبت كونه تعالى صادقاً ، فلو استفدنا صدق الله من صدق النبي لزم الدور وإنه محال ، وثانيهما : قالوا : كلامه قائم بنفسه ، ويستحيل الكذب في كلام النفس ، والخبر يقوم بالنفس على وفق العلم ، والجهل على الله تعالى محال ، قلنا : أما أولاً : فلم يقيموا دليلاً على أن من يكون جاهلاً يستحق أن يخبر / بالخبر النفسي [٢٢ ـ أ]

---

(١) في الأصل (الأدنا).

على سبيل الكذب ، وليس معلوماً بالضرورة فلا بد من الدليل ، وأما ثانياً : فهو أنه استحال الكذب في الخبر النفسي فَلِمَ لا يجوز أن يكون كاذباً في هذا الكلام الذي نسمعه .

القسم الثالث في صفات السلب :

القول
في نفي الشبه

قد دللنا فيما سلف على حدوث الأجسام ، ودللنا أيضاً على قدم الصانع بما فيه مقنع ، وذلك كافٍ في العلم باستحالة كونه جسماً ، لكنا نمهد أصلاً لغرضنا ، وهو أن الأجسام كلها متماثلة لأمرين :

أما أولاً : فلاشتراكهما في نفس الحجم ، والحجم أصل في معقول الجسم ، لأنه لا يمكن تعقل الجسم مع الذهول عن كونه حجماً .

وأما ثانياً : فالمعقول من الجسم ليس إلا الامتداد في هذه الجهات ، والعقل شاهد بأن هذا القدر لا تختلف فيه الأجسام ، فإذا تمهد هذا الأصل بنينا عليه وجوهاً في استحالة كونه تعالى جسماً ، أولها : أنه لو كان تعالى جسماً لوجب اشتراكهما[1] في كل ما يجب ويجوز ويستحيل عليهما[2]، فكان يجب أن يكون محدثاً ، أو هي[3] قديمة وقد مر فساده ، وثانيهما : لو كان تعالى جسماً لكان مختصاً بحيز معين ، وذلك الاختصاص محال أن يكون واجباً ، وإلا وجب اختصاص الأجسام كلها بذلك الحيز ، ومحال أن يكون جائزاً ، وإلا لوقف

(١) في الأصل (اشتراكهما).
(٢) في الأصل (عليها).
(٣) أي (الجسمية) .

حصوله في ذلك الحيز على غيره وما وقف حصوله على غيره كان ممكناً ، وقد قررنا وجوب وجوده لذاته . وثالثها : لو كان تعالى / جسماً لكنا قادرين [٢٢ — ب] على خلق الجسم كهو ، أو لاستحال منه إيجاد الجسم وكله محال ، فبطل كونه تعالى جسماً ، وهو المطلوب .

القول
في تنزيهه عن توابع التشبيه

كالحصول في الجهة والحلول واستحصال[1] الألم واللذة .

أما الحصول في الجهة ، فالذي يدل على بطلانه ، هو أنه تعالى لو حصل في الجهة لكان لا يخلو إما أن يكون في حيز واحد أو أكثر ، والأول باطل لأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً وهو محال ، وإلا كان يجب حصوله في جميع الأحياز كلها ، لأن نسبة ذاته إلى كل الأحياز على سواء ، ومحال أن يكون جائزاً ، لأن اختصاصه بحيز دون غيره لا بد أن يكون الفاعل محتاز ، سواء كان بواسطة معنى أو لا ، وكل ما كان بفاعل محتاز كان محدثاً ، فاختصاص القديم تعالى بالجهة محدث ، فهو إذن في الأزل غير حاصل في الجهة ، فامتنع أن يكون القديم تعالى في شيء من الأحياز .

وأما الحلول فلو حل تعالى في جسم فإما أن يقال أنه أبداً كان حالّاً فيه ، فيلزم إما قدم المحل أو حدوث القديم ، وهما باطلان ، أو يقال : إنه حل بعد أن لم يكن حالّاً ، فحلوله إما أن يكون واجباً وهو محال ، وإلا لكان يجب حلوله في جميع الأجسام ، أو جائزاً وهو محال أيضاً ، لأن كل جائز فهو من أثر الفاعل ، وفي ذلك كونه ممكناً ، وقد قررنا وجوب وجوده .

---

(١) في الأصل : واستحالة لكن بذلك الكلام لا يستقيم لأنه معطوف على ما يتنزه الله عنه من الجهة والحلول فيكون للمعطوف : استحصال الألم واللذة لا استحالة الألم واللذة .

وأما استحالة الألم واللذة ، فهو أن اللذة إدراك الملائم[1] للمزاج الحاصل عند اعتدال الأجسام ، والألم إدراك المنافي الحاصل عند تغير الأجسام والله تعالى ليس بجسم يستحيل عليه ما يوافق الأمزجة أو يخالفها / فاستحال عليه توابع [٢٣ - أ] الجسمية .

القول
في أنه تعالى بماذا يخالف غيره ، وأن حقيقة ذاته هل هي معلومة للبشر أم لا

أما بماذا يخالف غيره ، فالذي ذهب إليه نفاة الأحوال ، كأبي الحسين وأصحابه ، إن مخالفته تعالى لغيره ، لا تكون إلا لذاته ، وإنه ليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام ، فأما في نفس الحقائق فلا ، وأما مثبتو[2] الأحوال كأبي علي[3] وأبي هاشم وأصحابهما فذهبوا إلى أن ذاته تعالى ، تساوي سائر الذوات[4] في حقيقتها ، ولكنها تخالفها بصفة مخصوصة ، ثم اختلفا ، فذهب أبو علي إلى أن مخالفته تعالى لغيره لوجوب وجوده وقادريته وعالميته ، وذهب أبو هاشم إلى أن مخالفته لغيره بصفة خاصة ، والأقرب هو الأول ، ويدل عليه مخالفته لغيره ، لو كانت لغير ذاته لكانت ذاته مساوية لسائر

---

(١) في الأصل (الملايم).

(٢) في الأصل (مثبتوا) .

(٣) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من كبار متكلمي المعتزلة ، يعد على رأس الطبقة الثامنة من معتزلة البصرة ، كان قوي الحجة مفحماً للخصوم في مناظراته . ويذكر ابن المرتضى أن الجبائي أملى على تلاميذه مائة وخمسين ألف ورقة في مذهب الاعتزال إلا أنه لم يبق منها اليوم شيء ، وتوفي عام ٣٠٢ هجرية .

معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، ص ٤٠٧

(٤) في الأصل (الذات) . غير موجودة في الأصل والذي يدل على أنها ساقطة في الأصل أمران : =

الذوات ، ولو كانت مساوية لها لكان اختصاصه بالصفة التي خالفه بها غيره لا بد أن يكون لأمر ، وذلك الأمر إن كان جائزاً لم يكن اختصاصه بتلك الصفة واجباً ، وهو محال ، وإن كان واجباً فذلك الوجوب إن كان لصفة أخرى تسلسل ، وإن كان لنفس تلك الذات ، كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لغيرها من الذوات ، ولا تحتاج إلى صفة أخرى وهو المطلوب ، وأما أن حقيقة ذاته هل هي معلومة للبشر أم لا ، فالذي عليه أكثر المتكلمين ، أن حقيقة ذاته (غير)[1] معلومة لنا وأن علمنا / بحقيقته (ليس)[2] كعلمه بحقيقة ذاته ، [٢٣ ـ ب] ومن المتكلمين من ذهب إلى أن خاصة ذاته ليست معلومة لنا ، وهو الأقرب ، ويدل عليه أن المعلوم لنا منه تعالى ، ليس إلا الصفات الحقيقية من كونه قادراً عالماً ، وغيرها أو الصفات السلبية من كونه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة وغيرها ، ونحن نعلم بالضرورة أن هذه السلوب والإضافات لا بد لها من ذات تختص هي بها ، وتقوم بها ، وشيء من هذه السلوب والإضافات ليس بحقيقة ذاته ، فثبت أنا لا نعرف حقيقة ذاته .

القول
في استحالة كونه مرئياً

والمشهور من الأدلة العقلية دليلان :

أحدهما : دليل الموانع ، وهو أنه تعالى لو صح منا رؤيته في حالة من

= **الأول** : من المعروف أن أبا هاشم الجبائي هو وحده الذي ينفرد بالقول دون سائر المتكلمين بأنّا نعرف حقيقة ذاته وإن علمنا بها كعلمه بحقيقة ذاته .

الثاني : سياق الكلام بعد ذلك : أن السلوب والإضافات التي نعرفها عن الله ليست بحقيقة ذاته فثبت أنّا لا نعرف حقيقة ذاته .

(١) أضيفت (غير) إلى الأصل .

(٢) أضيفت (ليس) إلى الأصل .

الحالات لصح أن نراه الآن ، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه (في كل آن)[1]، فلما لم يصح أن نراه الآن ، لم يصح أن نراه في حالة من الحالات ، وإنما قلنا : أنه لو صح أن نراه في حالة من الحالات لصح أن نراه الآن ، لأن كونه بحال يصح أن يرى حكما ثبت له لذاته ، أو لبعض ما يلزم من ذاته ، وعلى التقديرين ، فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة . وإنما قلنا : لو صح أن نراه لوجب أن نراه الآن لأن الحاسة إذا كانت صحيحة ، والمرئي حاضر ، ولا مانع كالبعد والرقة والحجب الحائلة وعدم المقابلة فإنه يجب حصول الرؤية ، إذ لو لم يجب عند حصول هذه الأمور لجاز أن يكون بين أيدينا جبال شامخة ، وأصوات هايلة ونحن لا ندركها ، وهو محال ، وإذا تقرر ذلك فهذه / الموانع لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى ، إنها لا تعقل إلا في الأجسام ، [٢٤ ــ أ] بل غير معتبر في رؤيته تعالى مجرد سلامة الحواس ، وكونه تعالى موجوداً وهما حاصلان ، فيلزم أن تدوم رؤيته لأصحاب الحواس ، وهو باطل بالضرورة .

وثانيها : دليل المقابلة ، وهو أن الإنسان لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكم المقابلة ، والله تعالى يستحيل أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابلة ، فيستحيل أن يكون مرئياً ، وقلنا : أو في حكم المقابلة كرؤية الإنسان وجهه في المرآة ، وهاتان الطريقتان عليهما تعويل أكثر المتكلمين .

وأما الأدلة النقلية فثلاثة ، **الأول منها** : وهو الأقوى ، قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ [الأنعام ١٠٣/٦] والاستدلال بها على وجهين ، أحدهما أنه تعالى لا يُرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة ، وتقريره ببيان أمور أربعة :

أحدها : أن إدراك الأبصار هو رؤيتها ، **وثانيها** : أن المراد بالأبصار

---

(١) في الأصل (الآن).

المبصرون ، **وثالثها** : أن الآية تقتضي عموم النفي عن كل الأشخاص ، **ورابعها** : أنها تقتضي النفي في كل الأزمنة ، فالذي يدل على الأول ، وهو (إن)[1] إدراك الأبصار هو رؤيتها أمران ، أما أولاً : فلأنه لا فرق عند أهل اللغة بين أن يقال : رأيت فلاناً ببصري ، وبين أن يقال : أدركته ببصري ، كما لا فرق بين قولهم : سمعته بأذني ، وبين قولهم : أدركته بأذني ، وأما ثانياً : فأهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، قالت عائشة[2]: لما بلغها أن كعباً / قال إن محمداً رأى ربه أنكرت ذلك ، وقالت : لقد وقف شعري مما [٢٤ — ب] قلت : من أخبرك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى ، وتلت قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [الأنعام ٣/٦] وعن ابن عباس مثله .
والذي يدل على الثاني : وهو أن المراد بالأبصار المبصرون ، فلأن إطلاق الأبصار يحتمل أمرين ، أحدهما المبصرون بالأبصار ، وثانيهما العقول ، ولا يجوز حمله على العقول لأمرين ، أما أولاً : فلقوله تعالى : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ [الحج ٤٦/٢٢] (فـ)[3] نفى العمى في الأبصار وأثبته في القلوب ، والمراد بالقلوب العقول ، فلو كان المبصر حقيقة

---

(١) أضيفت (إن) إلى الأصل .
(٢) جاء في البخاري ١٤٢/٩ ، تيسير الوصول ١٨٠/١ عن عائشة حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن إسماعيل عن الشعبي عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت : من حدثك أن محمد رأى ربه فقد كذب وهو يقول لا تدركه الأبصار ومن حدثك أنه يعلم الغيب فقد كذب قال مسروق رحمه الله فدخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت هل رأى محمد ربه ؟ فقالت لقد تكلمت بشيء قف له شعري قلت رويداً ثم قرأت : لقد رأى من آيات ربه الكبرى « فقالت : أين يذهب بك إنما هو جبريل عليه السلام من أخبرك أن محمد رأى ربه أو كتم شيئاً مما أمر به ، أو يعلم الخمس التي قال الله تعالى : ﴿إن الله عنده علم الساعة ﴾، ﴿ وينزل الغيث ﴾، فقد أعظم على الله الفرية ولكنه رأى جبريل ، لم يره في صورته إلا مرتين ، مرة عند سُدرة المنتهى ، ومرة في جياد له ستمائة جناح قد سد الأفق أخرجه الترمذي (قف شعري أي قام شعر رأسي وبدني فزعاً ، (الفرية : الكذب).
(٣) في الأصل (نفى).

في العقل ، لما جاز نفي الحكم عن الأبصار مطلقاً مع ثبوته في العقل ، وأما ثانياً : فلأنه إذا قيل : اشتكى بصره[1] زيد لم يسبق إلى الأفهام أنه جن ، وإذا قيل : ذهب بصر زيد لم نقل إنه فسد عقله ، فهذا يدل على أنه مجاز في العقل ، والذي يدل على الثالث ، هو أن الآية تقتضي عموم النفي عن كل الأشخاص ، فهو إن قولنا : فلان لا تدركه الأبصار مناف لقولنا : فلان تدركه الأبصار ، لأن من حاول تكذيب قول من قال : فلان تدركه الأبصار ، فإنه لا يزيد على قوله : لا تدركه الأبصار ، فاستعمالهم هذه اللفظة عند محاولتهم تكذيب تلك الصيغة دليل ظاهر على أن الصيغة موضوعة للعموم ، والذي يدل على الرابع هو أن الآية تقتضي العموم في كل الأزمنة ، فهو أن قولنا : فلان تدركه الأبصار يفيد العموم في كل الأزمنة ، وقولنا : فلان لا تدركه الأبصار ، يفيد عموم النفي في كل الأزمنة ، أن من حاول / تكذيب قول من قال : فلان تدركه [٢٥ ـ أ] الأبصار ، لم يزد على ذلك ، لفهم العموم في كل الأزمنة ، وبعد ذلك يكون معنى الآية ، أنه لا يراه أحد من المبصرين في شيء من الأوقات ، وهو المطلوب في الاستدلال بالآية .

الوجه الثاني : أنه يستحيل أن نكون رائين[2] له وتقريره ، أن رؤيتنا له تعالى تفيد النقص ، والنقص عليه محال ، فرؤيتنا[3] له محال ، أما أن رؤيتنا له تفيد النقص ، فتتم ببيان أمور أربعة :

أحدها : أنه تعالى مدح بنفي إدراك الأبصار ، **وثانيها** : أن تمدحه بذلك ليس بتفضل ، **وثالثها** : أن تمدحه بذلك راجع إلى ذاته ، **ورابعها** : أن إثبات ذلك يفيد النقص ، فالذي يدل على الأول ، وهو أنه تعالى تمدح (نفسه)[4]

---

(١) في الأصل (بصر).

(٢) في الأصل (رايين).

(٣) في الأصل (ورؤيتنا).

(٤) أضيفت (نفسه) إلى الأصل .

أمران : أما أولاً فلأنه ذكر قوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ الأنعام ١٠٣/٦] متوسطاً بين أوصاف المدح ، لأن ما قبله[1] وما بعده[2] مدح ، فيجب أن يكون مدحاً ، وأما ثانياً : فاتفاق المسلمين على الثناء على الله تعالى والمدح له بقولهم : يا من يَرى ولا يُرى ، وإنما أخذوه من الآية ، والذي يدل على الثاني ، وهو أن تمدحه ليس بتفضل أمران ، أما أولاً : فلأن رؤية الله تعالى بأن تكون تفضلاً أولى[3] من أن يكون نفيها تفضلاً ، لأنها إكرام للرائي لا سيما وأنها عندهم[4] من عظيم اللذات ، وأما ثانياً : فالتفضل إما أن يكون بأنه لم يفعل الإدراك أو بإيجاده ضده ، والإدراك وضده محالان ، أو لأجل الحجاب والبعد [٢٥ — ب] وهما / محالان على الله تعالى .

والذي يدل على **الثالث** ، هو أن تمدحه راجع إلى ذاته ، فهو أن تمدحه بذلك إما أن يكون راجعاً إلى العقل ، أو إلى الذات ، والأول باطل لأن ذلك إما أن يكون لأنه لم يفعل الإدراك ، أو لأنه فعل ضد الإدراك ، وكلاهما محال .

والذي يدل على **الرابع** ، وهو أن إثبات ذلك يفيد النقص ، فهو أن من كان نفيه مدحاً إما أن يكون ثبوته نقصاً أو مدحاً ، فالأول هو المطلوب ، والثاني باطل ، لأن نفي المدح لا يكون مدحاً ، فثبت أن رؤيتنا لله تعالى تفيد النقص ، وأما أن النقص عليه محال فلأمرين : أما أولاً : فللإجماع ، وأما ثانياً : فلأن النقص إما أن يكون عدماً لشيء من صفاته الذاتية ، أو ثبوتاً لما يضادها ، أو صدور فعل لا يجوز صدوره عنه كالقبيح ، أو عدم صدور ما يجب صدوره

---

(١) ما قبلها : ﴿ بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد و لم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم (١٠١) ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (١٠٢) ﴾.

(٢) ما بعدها تكملة الآية ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (١٠٣) .

(٣) في الأصل (أولا) .

(٤) في الأصل : (وعندهم أنها أي عند القائلين بإمكان رؤية الله في الآخرة) .

عنه ، كترك الواجب ، ولما علمنا أن رؤيته لا تفضي إلى القسمين الأخيرين ، علماً أنه إنما يلزم النقص لاقتضاء أحد القسمين الأولين ، وهو خروجه عن شيء من صفاته الذاتية ، أو حصول ما ينافيها ، فيلزم كونه مقابلاً من جنس المرئيات ، فلما كان ذلك محالاً كانت الرؤية محالاً .

الدليل الثاني قوله تعالى لموسى : ﴿ لن تراني ﴾ [الأعراف ٧/١٤٣] وكلمة « لن » للنفي على سبيل الأبد ، فوجب بحكم الآية ألا يراه موسى ، وكل من قال : لا يراه موسى قال : أن أحداً لا يراه .

الدليل الثالث ، أن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا / واستعظمه ، ويدل [٣١ – أ] على ذلك ثلاث آيات ، أولها قوله تعالى : ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا[1] عتواً كبيراً ﴾ [الفرقان ٢٥/٢١]، وثانيها قوله تعالى : ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾ [البقرة ٢/٥٥]، وثالثها قوله تعالى : ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ [النساء ٤/١٥٣] فوصف الله تعالى مقالتهم بل واستعظمها وأنكر ذلك وسماه عتواً وظلماً وعاقبهم ، فلو كانت رؤيته صحيحة لجرى سؤالهم كسائر المعجزات .

القول
في الدلالة على إثبات الوحدانية والمعتمد في تجويز الدلالة

إنّا لو قدرنا الهين فإما أن يمتنع مخالفتهما أو لا يمتنع ، والقسمان باطلان ، فالقول بالهين باطل .

---

(١) في الأصل (عتوا) .

بيان فساد القسم الأول وهو الامتناع : هو أن أحدهما لو انفرد لكان يمكنه إيجاد الحركة ، والآخر لو انفرد لكان يمكنه إيجاد السكون ، فعند اجتماعهما إما أن تنفى[1] الصحتان وهو المطلوب ، أو لا تبقى واحدة منهما ، وذلك يقتضي أن لا يكون واحد منهما قادراً على شيء ، وذلك يمنع من وجود إله قادر ، وهو باطل كما مر ، أو تبقى واحدة منهما دون الأخرى ، وهو باطل أيضاً ، لأن الذي زالت الصحة / عنه لا يكون إلهاً ، بل الإله (هو)[2] الذي يصح منه إيجاد مراده . [٢٦ — ب]

بيان فساد القسم الثاني : وهو ألا يمتنع ، فهو إن كل ما يصح ثبوته لا يلزم من فرض ثبوته محال ، والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال ، لأنهما إذا اختلفا حتى إذا حاول أحدهما إيجاد الحركة ، وحاول الآخر إيجاد السكون ، فإما أن يحصل مطلوبيهما وهو محال — لأن فيه اجتماع الضدين — أو لا يحصل ، وهو محال يفضي إلى عجزهما ، أو يحصل مطلوب أحدهما دون الآخر ، وهو باطل أيضاً ، لأنا إذا فرضناهما قادرين على كل المقدورات ، وكل ما يقدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر ، فيستحيل أن يختص أحدهما بأمر يصير مطلوبه راجحاً على مطلوب الآخر ، وإذا استحال من كل واحد منهما ترجيح مطلوبه على الآخر لم يكن أحدهما بالحصول أولى من الآخر ، وحينئذ يمتنع حصول مراد أحدهما عند تعذر الآخر ، فثبت بأن القول بإلهين يفضي إلى المحال ، فيكون المحال فيه محالاً .

والأدلة السمعية كقوله تعالى : ﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ [البقرة ١٦٣/٢] واعلم أنه ﴿ لا إله إلّا الله ﴾ [الصافات ٣٧/٣٧]، أقوى وأبعد عن الاعتراض .

---

(١) في الأصل (تنفا) .

(٢) أضيفت (هو) إلى الأصل .

الباب الثالث





القول
في التحسين والتقبيح

وفيه فصلان : **الفصل الأول** : ذهب أصحابنا إلى أن الحسن إنما يحسن على وجه عائد إليه والقبيح لوجه عائد إليه ، ثم ذلك الوجه قد يستقل بمعرفته العقل كحسن العلم والعدل وشكر المنعم ومثل قبح الظلم / والجهل وتكليف [٢٧ – أ] ما لا يطاق ، وقد لا يستقل العقل معرفته ، كالقبائح والمحسنات الشرعية ؛ وعند الأشعرية أن الطريق إلى معرفة هذه القبائح والمحسنات إنما هو الشرع لا غير ، ولا مجال للعقل فيها بحال ، فمعنى الحسن ما أمر به ، والقبيح ما نهى عنه ، وأبطلوا الأحكام العقلية أصلاً إذا تقرر ذلك . واعلم أن الحسن عندنا ما هو للقادر عليه أن يفعله ، والقبيح ما ليس للقادر عليه أن يفعله ، وزعموا على هذا أن الله تعالى لا يحسن منه حسن ، لأنه ليس مأموراً ، ولا يقبح منه قبيح ، لأنه غير منهي ، فنفوا القبح والحسن من أفعاله أصلاً .

الفصل الثاني : في تقرير طريق الأدلة عليها . واعلم أن للشيوخ في ذلك مذهبين[1] :

المذهب الأول : أبي الحسين وأصحابه ، وقد اتفقوا على دعوى العلم بالضروري في قبح هذه الأمور ، والعلم بوجه قبحها ، وقالوا : إن العقلاء يعلمون بالضرورة قبح الضرر الخالي عن جميع جهات الاستحقاق ، وقبح تكليف الأعمى بقراءة المصحف وتكليف الزمن[2] صعود السماء ، من أنكر ذلك فقد كابر الضرورة وأنكر ما لا يسع إنكاره ، كمن جحد المشاهدة . وقالوا : ليس هذا الاستحسان والاستقباح لأجل عرف ولا شرع ، فهما

---

(١) في الأصل (مذهبان) .
(٢) الزمن : المريض بمرض عضال معقد .

حاصلان لمن لم يعرف عرفاً ولا شرعاً كالبراهمة ، فإذا هما بمجرد العقل .

[٢٧ ــ ب] المذهب الثاني : / لأبي هاشم وأصحابه ، فيدعون العلم بوجوه القبح والحسن في هذه الأشياء على الجملة ضرورة ، وأما تفصيلها فنظري ، ويقرونه تارة بالدليل ، وتارة بالالزام .

التقرير الأول : بالدليل فدليلهم عليه الطرد والعكس ، مثل قولهم : الإضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح ، ثم تأملنا فوجدنا أن الفعل متى كان واقعاً على هذه الوجوه كان قبيحاً ، ومتى زال عنه واحد من هذه الوجوه زال قبحه ، فلما دار القبح عليها وجوباً وعدماً علمنا أن القبح معلل بها .

التقرير الثاني : بالإلزام ، وهو نوعان :

النوع الأول : يقتضي كون القبح والحسن أموراً عقلية وهو وجهان : أولهما : أن من استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه ــ سوى كونه صدقاً وكذباً ــ فإنه يرجح الصدق على الكذب ، فلولا كون الصدق موصوفاً بما يقتضي الترجيح ، وإلا لما كان كذلك .

وثانيهما : أن الملك العظيم إذا رأى ضعيفاً قد أشرف على الهلاك في برية ليس فيها أحد فإنه يميل إلى إنقاذه ، وإن كان لا يعتقد أصل الدين ، وفرضنا في برية ليس فيها أحد حتى لا ينتظر مجازاة ولا شكراً .

النوع الثاني : يبطل كونها أموراً شرعية وهي أمور ثلاثة :

أولها : لو كان حسن الأشياء وقبحها بالشرع لما قبح من الله تعالى شيء ، ولو كان الأمر كذلك لم يقبح من الله تعالى إظهار المعجز على الكاذبين ، وتجويز [٢٨ ــ أ] ذلك سد باب / معرفة النبوة .

وثانيها : لو كان الحسن والقبح[1] من الله بالأمر والنهي لحسن منه الأمر بالكفر

(١) في الأصل : القبح والحسن ، وقد قدمنا وأخرنا ليستقيم السياق مع الأمر والنهي .

وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام ، والمواطأة[1] على الزنا والسرقة .

وثالثها : لو كان القبح والحسن بالشرع لتوقف وجوب الواجبات على الشرع ، ولو كان كذلك لزم إفحام الرسل ، لأن الرسول إذا ادعى[2] الرسالة ، وأظهر المعجزة ، فيقول للمدعي[3]: إنما يجب علي النظر في معجزتك ، بعد أن أعرف أنك صادق ، فلست إلا أن أنظر في معجزتك ، حتى لا يجب علي امتثال الأمر .

القول
في الحكمة

ولها أصلان :

الأصل الأول : أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : أنه تعالى عالم بقبح القبيح ، وغني عنه وعالم بغنائه عنه ، وكل من كان بهذه الصفة استحال منه فعل القبيح .

وثانيها : أن القادر لا يفعل إلا لداعٍ ، والداعي إلى فعل القبيح إما الجهل بقبحه أو الحاجة إليه وكلاهما محال في حق الله تعالى ، فاستحال منه فعل القبيح .

الأصل الثاني : أنه تعالى لا يخل بالواجب ، وبيانه بهذين الوجهين :

أحدهما : أنه عالم بقبح الإخلال وغني عنه وعالم بكونه غنياً ، ومن كان بهذه الصفة استحال منه الإخلال بالواجب .

وثانيهما : أن الداعي إلى الإخلال بالواجب ليس إلا جهله بقبحه ، أو

---

(١) في الأصل (المواطنة) .
(٢) في الأصل (ادعا) .
(٣) في الأصل (للمدعو) .

حاجته إليه ، وكلها محال في حق الله تعالى ، فثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، وهو / المراد بكونه حكيماً . [٢٨ ـ ب]

القول
في حسن البعثة ووجوبها وصفة المبعوث

أما حسن البعثة ووجوبها فقد حكي عن البراهمة القول بتقبيح البعثة ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : بقبحها على الإطلاق ، ومنهم من قال : بحسن البعثة لتأكيد ما في العقول ، ومنهم من قال : بحسنها لغرض آخر ؛ ودليل حسنها هو أنها من أفعال الله تعالى ، وقد تقرر أنه لا يفعل القبيح فيجب القضاء بحسنها ، وأما دليل وجوبها فهو مرتب على الصلاح ، وبيانه أن الله تعالى إذا علم أن فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات العقلية ، وأبعد عن المقبحات العقلية ، و لم يكن في قوى العقول الوصول إلى معرفة ذلك وتفاصيله ، فحينئذ يتعين من جهة الحكمة أن يبعث إليهم رسولاً يعرفهم ذلك مواظبة على المصلحة وإزاحة للعلة ، فأما من لا يوجب اللطف على الله تعالى فإنه يقول : إن البعثة تفضل من جهة الله على خلقه وإحسان ، وأما صفة المبعوث ، فجملة ما يجب اعتباره من الصفات لا يخرج عما يتعلق بالأداء والتبليغ ، فكل صفة تقتضي كمال حاله في إبلاغه وجب اعتبارها ، وكل ما يوجب خللاً وجب نفيه . فما يجب نفيه منقسم إلى أمور ثلاثة :

أحدها : يتعلق بنفس الشرع ، كالكتمان والتغيير والتحريف بالزيادة والنقصان .

وثانيها : يتعلق بفعله ، كفعل الكبائر والكفر والفسق وسائر الصغائر المستحقة .

وثالثها : يتعلق بالخلقة كقبح المنظر ، وتشويه الصورة ، والعلل المنفرة

كالبرص والجزام وسلس البول[1] لأن ذلك / كله يوجب التنفير فيجب تنزيهه [٢٩ – أ] عنه .

القول
في وجوب العصمة ووقتها وفاعلها وكيفيتها

أما وجوب العصمة ، فمذهبنا تجويز الصغائر عليهم ، والمنع من وقوع الكبائر منهم ، والتقصير في أداء ما لزمهم أداؤه من كذب وسهو غلط ، وهو مذهب الشيوخ من المعتزلة ، ويدل على عصمتهم عن الكبائر وجهان :

أحدهما : أن ارتكاب الكبائر يوجب التنفير عنهم ، وهو خلاف المقصود بإرسالهم وقبول أقوالهم وأفعالهم .

وثانيها : أن وقوع الكبائر يوجب الاستخفاف بهم وحط مراتبهم ، وقد عرف من مقصود الشرع تعظيمهم ورفع منارهم ، وأما وقتها فذهب قوم إلى أن عصمتهم من وقت مولدهم ، وذهب آخرون إلى أن عصمتهم من وقت البلوغ ، وصار آخرون إلى أن عصمتهم من وقت البعثة ، والمختار هو الأول لأن أدلة العصمة ما فصلت وقتاً دون وقت ، فيجب شمول الأوقات ، وأما فاعلها ففيه مذهبان :

أحدهما : أن فاعلها هم الأنبياء عليهم السلام ، وأما كيفيتها فهي تتفرع على المذهبين ثانيهما : من قال فاعلها هو الله تعالى ، اختلفوا على ثلاثة أقوال :

أحدها : أن الله يعصمهم من طريق تركيبه إياهم على بنية التقوى والطهارة .

وثانيها : أنه يصرف قولهم عن مواقعة القبيح .

وثالثها : يلطف بهم بألطاف يمتنعوا لمكانها عن الإقدام على المعاصي .

---

(١) لا أدري لم يوجب سلس البول التنفير مع أنه لا يحس به أحد غير المصاب به ، إنه فقط قد يلجىء المصاب إلى تكرار الوضوء ومن ثم قد يعوقه عن إمامة المصلين و لم يذكره ضمن المنفرات أحد من المتكلمين .

[٢٩ ــ ب] ومن قال : فاعلها الأنبياء[1] اختلفوا على قولين : /

أحدهما : أن امتناعهم عن القبيح باختيار منهم وداع من جهتهم .

وثانيها : أن عصمتهم وإن كانت من جهتهم[2]. فلا تنفك من إعانة من الله تعالى وبقوته على الانصراف عن القبيح بسبب منه .

القول
في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

ويدل عليها أنه ادعى النبوة ، وظهر عليه المعجز . وكل من كان كذلك كان نبياً .

أما أنه ادعى النبوة ، فللتواتر . وأما إنه ظهر عليه المعجز فلوجوه ثلاثة :

الأول : أن القرآن ظهر عليه ، وهو معجز ، وأما أن القرآن ظهر عليه فللتواتر ، وأما أن القرآن معجز فلأنه ــ عليه السلام ــ تحدى العرب بمعارضته ، وهم النهاية في الفصاحة ، ولم يعارضوه من غير مانع يمنعهم عن المعارضة ، وإنما تركوا المعارضة لعجزهم ، وكل ما كان كذلك كان معجزاً ، أما أنه تحدى العرب بالقرآن فلتواتر الآيات بذلك ، كقوله تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾ [الإسراء ٨٩/١٨]، وقوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ﴾ [هود ١٣/١١]، وقوله تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ﴾ [البقرة ٢٣/٢]، ثم قال : ﴿ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ [البقرة ٢٤/٢]، فنفى القدرة بصفة قاطعة وأمر حتم ، فدلت هذه الآيات على التحدي مرة بالقرآن كله ، ومرة بعشر سور ، ومرة

---

(١) في الأصل (الأنبيا) .

(٢) في الأصل (جهته) .

بسورة واحدة ، وذلك هو النهاية في التحدي ، كقول الرجل هات قوماً كقومي ، هات كنصفهم ، هات كربعهم ، هات كواحد منهم ، وأما أنهم لم يعارضوه ، فلأنهم لو أتوا بالمعارضة لكان اشتهارها / أولى من اشتهار القرآن ، [٣٠ — أ] لأن القرآن يصير كالشبهة ، وتلك المعارضة هي الحجة ومتى كان كذلك[١] كانت الدواعي متوفرة على إسقاط رتبة المدعي وإبطال دعواه ، فإن اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل ، فلما لم يشتهر دل على عدم المعارضة ، وأما أنهم ما كان لهم مانع فلأن النبي عليه السلام ما كان بحيث يخاف قهره وعلو سلطانه كل العرب ، بل كان هو الخائف في مبتدأ الأمر ، وأما أنهم تركوا المعارضة لعجزهم ، فلأن دواعيهم كانت متوفرة على الإتيان بها ، لأنه — عليه السلام — كلف العرب ترك أديانهم وحط رياستهم ، وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم ، وطالبهم بعداوة الصديق وصداقة العدو بسبب الدين ؛ ولا شك أن كل واحد من هذه الأمور مما يشق على القلب ، لا سيما على العرب ، وهم أكثر الناس أنفة ، وأعظمهم حمية ؛ وإذا أشرك الإنسان غيره عن رياسته ودعاه إلى طاعته فإن ذلك الغير يحاول إبطال أمره بكل ما في وسعه . ولما كانت معارضة القرآن بتقدير وقوعها مبطلة أمر النبي عليه السلام علمنا توفر دواعيهم إليها ، وأما أن من توفر دواعيه إلى الفعل و لم يوجد منه من غير مانع فهو عاجز ، فلأنه[٢] لا معنى للعجز إلا ذاك ، وبهذا الطريق نعرف عجزنا عن كل ما يعجز عنه ، فثبت ما ذكرنا أن القرآن معجز .

الوجه الثاني : أنه — عليه السلام[٢]— أخبر عن علم الغيب وذلك [٣٠ — ب] معجز ، أما أنه أخبر عن علم الغيب ، فلأن القرآن مشتمل على ذلك كما في قوله تعالى : ﴿ الٓمٓ غلبت الروم ﴾ [الروم ٣٠/٢]، وقوله تعالى : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام ﴾ [الفتح ٤٨/٢٧]، وأما في غير القرآن ، فأخباره عن علم

(١) في الأصل (كذلك) .

(٢) في الأصل : لأنه .

الغيب كثيرة ، تشتمل عليها كتب الحديث ، وأما أن الإخبار عن علم الغيب معجز ، فلأن الواحد منا يحاول ذلك فلا يتمكن لا سيما من أخبر عن ذلك من غير ممارسته صناعة ، كالنجوم وعلم الرمل ، وعدم ممارسة ﷺ وآله لهذه العلوم معلوم ضرورة .

الوجه الثالث : أنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته ، كنبوع الماء من بين أصابعه[1] وإشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل[2]، وانشقاق

---

(١) جاء في البخاري ٤/٢٣٤ ، ١٣٩ من الجزء الخامس وفي تيسير الوصول ص ٢٤٤ — ٢٤٥ : حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك يقول : قال أبو طلحة لأم سليم : لقد سمعت صوت رسول الله صلى الله عليه وآله ضعيفاً أعرف فيه الجوع فهل عندك من شيء ؟ قالت نعم ، فأخرجت أقراصاً من شعير ثم أخرجت خماراً لها فلفت الخبز ببعضه ثم دسته تحت يدي ولاثتني ببعضه ، ثم أرسلتني إلى رسول الله ﷺ . فذهبت به فوجدت رسول الله ﷺ في المسجد ومعه الناس فقسمت عليهم فقال لي الرسول : أرسلك أبو طلحة ؟ فقلت : نعم ، قال بطعام ؟ فقلت : نعم ، فقال رسول الله ﷺ لمن معه : قوموا ، فانطلق وانطلقت بين أيديهم حتى جئت أبا طلحة فأخبرته فقال أبو طلحة : يا أم سليم قد جاء رسول الله عليه السلام بالناس ، وليس عندنا ما نطعمهم . فقالت : الله ورسوله أعلم ، فانطلق أبو طلحة حتى لقي رسول الله ﷺ . فأقبل رسول الله ﷺ وأبو طلحة معه فقال رسول الله ﷺ : هلمي يا أم سليم ما عندك ، فأتت بذلك الخبز فأمر رسول الله ﷺ ففت وعصرت أم سليم عكة فأدمته ثم قال رسول الله ﷺ ، ما شاء الله أن يكون ثم قال : ائذن لعشرة ، فأذن لهم فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا ، ثم قال : ائذن لعشرة ، فأذن لهم فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا ، ثم قال : ائذن لعشرة ، فأذن لهم فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا ، ثم قال ائذن لعشرة ، فأذن لهم فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا . فأكل القوم كلهم وشبعوا والقوم سبعون أو ثمانون رجلاً .

(٢) جاء في البخاري الجزء السابع ، صفحة ١٤٨ : حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الاعمش قال : حدثني سالم بن أبي الجعد عن جابر بن عند الله رضي الله عنهما هذا الحديث قال : قد رأيتني مع النبي ﷺ وقد حضرت العصر وليس معنا ماء غير فضلة فجعل في إناء فأتي النبي ﷺ به فأدخل يده فيه وفرّج أصابعه ، ثم قال : حي على أهل الوضوء البركة من الله ، فلقد رأيت الماء يتفجر من بين أصابعه ، فتوضأ الناس وشربوا فجعلت لا آلو ما جعلت في بطني منه ، فعلمت أنه بركة ، قلت لجابر : كم كنتم يومئذ ؟ قال : ألفاً وأربعمائة ، تابعه عمرو عن جابر ، وقال حصين وعمرو بن مرة عن سالم خمس عشرة مئة وتابعه سعيد بن المسيب عن جابر .

القمر[1]، فثبت بهذه الوجوه ، أنه ــ صلى الله عليه وآله ــ ظهر عليه المعجز ، وأما أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي فلأن إظهار المعجز قائم مقام التصديق ، وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، أما أن إظهار المعجز قائم مقام التصديق ، فلأن من كان من الملوك ، وقعد على مملكته في محفل عظيم فقام واحد وزعم أنه رسول ذلك الملك إليهم ، ثم قال : أيها الملك ، إن كنت صادقاً في دعواي ، فانزل عن سريرك ، فنزل عن سريره ، اضطر الحاضرون إلى أن الملك صدق ذلك المدعي ، وأما أن من صدقه الله تعالى فهو صادق ، فلأن الكذب على الله محال ، فثبت بما ذكرنا أن محمداً نبي .

القول
في إعجاز القرآن وبيان وجه إعجازه

أما إعجاز القرآن فهو أن الإتيان بمثل كل واحد من سورة إما أن يكون معتاداً أو لا ، فإن كان معتاداً كان سكوت العرب مع نهاية فصاحتهم وشدة عداوتهم وتوفر دواعيهم إلى إبطال أمره ، آية باهرة على إعجازه ، وأما إن لم يكن معتاداً كان خارقاً للعادة ، وعلى كلا الوجهين لا بد أن يكون معجزاً ؛ وأما وجه إعجازه فضبط المذاهب في ذلك أن نقول : إما أن يكون لكونه منعاً عن المعتاد ، فهو القول بالصرفة ، وهو مذهب النظام ، وإما أن يكون فعلاً لغير المعتاد ، فهو قسمان : **القسم الأول** : أن يكون بأمر عائد إلى الألفاظ

---

(١) جاء في البخاري ص ٦٢ الجزء الخامس . حدثني عبد الله بن عبد الوهاب حدثنا بشر بن المفضل حدثنا سعيد ابن أبي عروبة عن قتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما . حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن عبد الله رضي الله عنه قال : انشق القمر ونحن مع النبي لله بمنى فقال : اشهدوا ، وذهبت فرقة نحو الجبل .

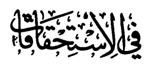
وقال أبو الضحى عن مسروق عن عبد الله : انشق بمكة ، وتابعه محمد بن مسلم عن أبن نجيح عن مجاهد عن أبي معمر عن عبد الله .

من غير اعتبار دلالتها على المعاني ، وإما أن يرجع إلى مفردات الألفاظ وآحادها ، وهو مذهب من جعل وجه إعجازه الفصاحة لسلامته عن التعقيد ، وبراءته عن الثقل ، وهو قول الجاحظ ، وإما أن يرجع إلى مجموعها ، وهو قول من يقول وجه إعجازه الأسلوب .

والقسم الثاني : أن يكون إعجازه يرجع إلى الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، فدلالتها عليها ، إما أن يكون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام ، أما المطابقة فهو قول من جعل إعجازه يخلو من المعارضة والمناقضة ، أما التضمن للمعاني ، فإما أن يستقل بدركها العقل فهو مذهب من يقول بأن القرآن / [٣١ — ب] إنما كان معجزاً لما فيه من الأسرار والعجائب وتفاصيل الحقائق ، وإما أن لا يستقل بدركها العقل فهو قول من قال إنما كان معجزاً لما فيه من الإخبار بالأمور الغيبية ، وأما الالتزام فهو مذهب من يقول : القرآن معجز لاشتماله على وجوه الاستعارات والتشبيه والفصل والوصل والحذف والإضمار والتقديم والتأخير ؛ فهذا ضبط المذاهب .

والمختار أن الإعجاز إنما وقع بما وقع التحدي وآيات التحدي مطلقة ليس فيها بيان وجه التحدي ، وقد استقر في عادة الفصحاء والبلغاء إذا تحدى بعضهم بعضاً بشعر أو خطبة ، فإنه لا يتحدى إلا بمجموع أمرين : الفصاحة والنظم ؛ و لم يعتد أن أحداً تحدى غيره بدقة شعره ، ولا لعدم التناقض ، يجب أن يكون التحدي لمجموع الأمرين وهما الوجه في الإعجاز .

الباب الرابع



القول
في استحقاق الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية

اتفق الشيوخ على ذلك إلا أبا القاسم[1]، فإنه زعم أن الثواب تفضل من جهة الله تعالى ، وأنه يكفي في حسن تكليف الله إيانا سوابق نعمه ، والذي يدل على أن فعل الطاعة سبب لاستحقاق الثواب أمران :

أحدهما : أنه لا فرق في العقول بين إلزام المشاق وإنزال المشاق ، ثم إذا وجب في مقابلة نزول المشقة منفعة ، فهكذا يجب في مقابلة إلزام المشقة منفعة أيضاً .

وثانيها : أنه قد حسن من الله تعالى أن يلزمنا بالمشاق ، فلا يخلو حسن ذلك إما أن يكون لوجوبها في أنفسها وهو باطل ، وإلا لكان يجب عليه ألا يجعلها شاقة علينا ، فإن وجه وجوبها لا يتوقف على كونها شاقة ، فإن رد الوديعة واجب سواء كان شاقاً أو لا ، فلما جعلها / الله تعالى شاقة مع إمكان [٣٢ ـ أ] ألا يجعلها شاقة ، علمنا أنه لا يكفي في حسنه (إما)[2] إيجابها وحسن وجوبها ، وإما أن يكون لأمر وراء وجه وجوبها ، فأما أن يكون دفع مضرة فهو[3] باطل ، لأن المضرة كانت تندفع بألا يخلقهم ولا يكلفهم ، وإما أن يكون جلب منفعة ، وهي إما منفعة أو مدح ، وباطل أن يكون مدحاً ، لأن استحقاق المدح حاصل لغير الشاق ، فإن الله تعالى يستحق المدح ، وإن لم يشق عليه

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي كان على رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية ، وهو من معتزلة بغداد ، حمل مذهب الاعتزال إلى بلاد ما وراء النهر وكل ما نعرفه أن وفاته كانت عام ٣١٧ هجرية وليس لدينا من مؤلفاته شيء الآن .
معجم أعلام الفكر الإسلامي تصدير د . إبراهيم مدكور ص ٤٢٣

(٢) أضيفت (إما) إلى الأصل .

(٣) في الأصل (وهو) .

شيء ، فإذن لا بد أن يكون لمنفعة ، وتلك المنفعة إما أن تكون هي المنافع السالفة – كما يقوله أبو القاسم – أو غيرها ، والأول باطل لأمرين :

أما أولاً : فلأن من أنعم على غيره ثم كلفه لأجل ذلك مدحه فإن العقلاء يذمونه ، ويقولون : أبطل ما فعله ، و لم يفعله لكونه إحساناً ، وإنما فعله طمعاً في مجازاته ، فإذا قبح منا ذلك فقبحه في حق الله أظهر .

وأما ثانياً : فلو حسن من الله تعالى التكليف لمكان النعم السالفة لزم اختلاف حال تكليف المكلفين لأجل اختلافهم في النعم ، ونحن نجد في المكلفين من هو أشد تكليفاً ، مع أن الإنعام عليه أقل .

[٣٢ – ب] والذي يدل على أن فعل / المعصية سبب لاستحقاق العقاب وجهان :

أحدهما : أن حسن إيجاب الفعل ، إما أن يكون لحصول النفع عند الإتيان به ، أو لحصول الضرر عند الإخلال به ، والأول باطل ، وإلا لكانت النافلة واجبة ، فيتعين الثاني : وهو المطلوب .

وثانيهما : أن الله تعالى فعل في المكلف شهوة القبيح ، فلو لم يعلم المكلف أنه يستحق على مواقعة القبيح ضرراً[1]، لكان الله قد أغراه بالقبيح لأن الذم لا يحتفل به ، والثواب على ترك القبيح متأخر ، فلا يترك لأجله الوصول إلى المنافع العاجلة .

القول
في إيصال العقاب إلى مستحقيه

اتفقت الأمة على أن من مات على الكفر فإن الله تعالى يعذبه أبداً ، واختلفوا في أصحاب الكبائر من أهل الصلاة ، ولا بد من ضبط المذاهب فيه ، وهي أربعة :

---

(١) في الأصل (ضرر) .

الأول : قول من قطع بأن الله تعالى يعذب كل واحد من أهل الكبائر ، إما أن يقال إن الله تعالى يخلدهم في العذاب ، وهو مذهب الشيوخ من المعتزلة ، أو يعذبهم ولا يخلدهم ، وهو مذهب الخالدي منهم[1].

والثاني : قول من يقطع بأن الله لا يعذب أحداً منهم ، وهو مذهب خلص المرجئة .

والثالث : قول من قطع أن الله يعذب البعض ويعفو عن البعض الآخر ، وهو مذهب أكثر المجبرة ، واتفقوا على أنه لا نعلم عن أي كبيرة يعفو الله .

والرابع : قول من لا يقطع بشيء من هذه الأقسام ويتوقفه ، وهو مذهب أكثر الإمامية فهذه مذاهب أهل الإرجاء .

وأما الوعيدية ، فالبلخي وأصحابه منعوا العفو عقلاً ، وللبصريين في إبطال / مذهبهم وجهان : [٣٣ ـ أ]

أحدهما : أن العقاب حق الله تعالى وليس تابعاً لغيره فله إسقاطه / كالدين يسقطه ربه عن المديون ، وقلنا : حق الله احترازاً عن الثواب فإنه حق للعبد على الله ، وقلنا : ليس تابعاً لغيره احترازاً من الذم ، فإن حسن الذم تابع لحسن العقاب ، فلا جرم لم يسقط بإسقاطه .

وثانيهما : أنا نعلم بالضرورة أن العفو إحسان ، ونعلم بالضرورة أن كل إحسان حسن ، فوجب أن يكون العفو حسناً ، وأما البصريون فإنهم يجوزون العفو عقلاً ، ويمنعونه سمعاً ، ولهم طريقتان :

الطريقة الأولى : سمعية محضة ، ثم هي على وجهين :

أحدهما : أن يكون خاصة في أهل الصلاة كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين

---

(١) هو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب الخالدي من الطبقة العاشرة من المعتزلة كما ذكره ابن المرتضى في (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة). تحقيق فؤاد سيد ، ص ٣٢٤

آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار ﴾ [الأنفال ٨/١٥ــ١٦]، إلى قوله : ﴿ فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ [النساء ٤/٢٩ــ٣٠]، إلى قوله : ﴿ ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ﴾ وقوله تعالى في آخر آية المواريث : ﴿ ومن يعصِ الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين ﴾ [النساء ٤/١٤].

وثانيهما : أن يكون عامة في أهل الصلاة وغيرهم كقوله تعالى : ﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾ [النساء ٤/١٢٣] وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة [٣٣ ــ ب]خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ [الزلزلة ٩٩/٧] وقوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً ﴾ [النساء ٤/٩٣].

واعلم أن الاستدلال بهذه الآيات تارة يكون من جهة العموم ، وتارة من حيث الإيماء ، فهذان تقريران :

التقرير الأول : الاستدلال بها من حيث العموم ، فهو أن يدل على أن صيغة (من) في الشرط تفيد العموم ، وذلك لوجهين : أحدهما : أن الرجل إذا قال : من دخل داري أكرمته ، حسن منه أن يستثني كل عاق[١]، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ، أما حسن الاستثناء[٢] فظاهر ، وأما أن الاستثناء[٣] يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلأن الاستثناء إخراج جزء من كل ، والجزء يجب أن يكون داخلاً في الكل ، وأما ثانياً : فلو كفى في صحة الاستثناء كون المستثنى يمكن الدخول تحت المستثنى منه ، لصح أن يقال : رأيت رجلاً إلا زيداً ، وأما ثالثاً : فهو

(١) في الأصل (عاقل) والمراد أن يستثني كل من كان عاقاً له أو أساء إليه .
(٢،٣) في الأصل (الاستثنى) .

أن الاستثناء من العدد يخرج الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ، فوجب أن يكون حكمه كذلك في كل المواضع ، فلانعقاد الإجماع على أن حكم الاستثناء[1] في كل المواضع واحد ، وإذا ثبت أن الاستثناء[2] يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ، وثبت أنه يصح استثناء كل واحد من العقلاء من هذه الصيغة ، ثبت أنها تفيد العموم .

الوجه الثاني : أن القائل إذا قال : من دخل داري أكرمته ، فالسابق من هذا الكلام إلى الفهم العموم لا الخصوص ، وذلك أمارة كونه حقيقة في العموم دون الخصوص .

التقرير الثاني : الاستدلال بها من حيث الإيماء / لوجهين[3] أحدهما : أن [٣٤ – أ] ترتب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وثانيهما : أن الوصف إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسباً له ، والمناسبة حاصلة هاهنا ، لأن هذه الآيات خرجت مخرج الزجر عن المعاصي ، فوجب ترتيب هذه الأحكام على هذه المعاصي أينما وجدت .

الطريقة الثانية : مركبة من العقل والسمع ، وهي أن الفاسق مستحق للعقوبة بفسقه لهذه الآيات التي تلوناها ، فلو عفا الله تعالى عنه لكان لا يخلو : إما أن يدخل الجنة متفضلاً عليه وهو باطل ، لأن الأمة مجمعة على أن حال المكلفين متميزة عن حال الأطفال والمجانين ، وليس ذلك إلا بالتعظيم ، والتفضل بالتعظيم قبيح وإلا لقبح التكليف ، أو يدخل الجنة مثاباً وهو باطل ، لأن استحقاق الثواب واستحقاق العذاب لا يجتمعان ، بل حصول العقاب قد أحبط استحقاق الثواب .

وأما أنه لا يدخل الجنة ولا النار ، فهو باطل لانعقاد الإجماع على ألا دار ثالثة في الآخرة ، والعفو مؤد إلى هذه الأقسام الباطلة ، فيجب أن يكون باطلاً .

(١،٢) في الأصل (الاستثنى) .

(٣) في الأصل (فوجهين).

القول
في الخلود

ويدل عليه أن آيات الوعيد مشتملة على الخلود ، والخلود هو الدوام ، أما أن آيات الوعيد مشتملة على الخلود ، كقوله تعالى : ﴿ ومن يعصِ الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ﴾ [النساء ١٤/٤]، وقوله تعالى : ﴿ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [البقرة ٨١/٢]، وغيرهما[1] / وأما أن الخلود هو الدوام المؤبد فلوجوه : [٣٤ ــ ب]

أولها : قوله تعالى : ﴿ وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون ﴾ [الأنبياء ٣٤/٢١] ولا شبهة في أن من كان قبله وبعد موته قد لبثا في الدنيا لبثاً منقطعاً ، فلو كان الخلود موضوعاً للبث منقطع لم يكن للآية معنى ، فلا بد من القول من أنه تعالى أراد : (ما جعلنا الخلد الذي هو الدوام المؤبد لأحد من قبلك) وهو المطلوب .

وثانيها : أنه يصح تأكيده بلفظ التأبيد ، كما قال تعالى : ﴿ خالدين فيها أبداً ﴾ [التوبة ٢٢/٩ ، ٦٨ ، ٧٢]، ونص أهل اللغة على أن قوله ﴿ أبداً ﴾ تأكيد لمعنى الخلود ، فلولا أن الخلود يفيد الدوام لما صح تأكيده بما يفيد الدوام .

وثالثها : أنه يصح أن يستثنى من الخلود أي مقدار أريد من الوقت ، لولا[2] أن لفظة الخلود مستغرقة ، وإلا لما صح ذلك .

---

(١) في الأصل (وغيرها).
(٢) في الأصل (فلولا).

القول
في صفات الثواب والعقاب

أما الثواب فصفاته خمس : منافع مستحقة دائمة خالية من الشوب ، وأصله على وجه الإعظام ، أما اعتباره كونها منافع فلمقابلة ما في التكليف من المشقة ، والمدح لا يكفي لأنه قد يستحق على غير الشاق ، كما قررناه في حقه تعالى . وأما اعتبار كونه مستحقاً ، فلانفصاله عما لا يستحق كالتفضل ، وأما دوامه فلوجهين ، أما **أولاً** : فلأن الثواب المستحق ، إما أن يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من غير أن يكون مقدراً / بالأوقات ، وإما أن يكون مقدراً بالأوقات ، [٣٥ ـ أ] والأول باطل لأنه كان لا يمتنع أن يعطى المثاب كل ما يستحق من الثواب دفعة واحدة ثم يقطع عنه ، لأن الاعتبار بقدره دون الوقت ، ونحن نعلم بالضرورة أن التعريض لمشقة التكليف لما هذا حاله غير جائز ، وإن كان مقدراً بالأوقات فلا وقت أولى من وقت ، فيجب دوامه واستمراره في كل الأوقات .

وأما ثانياً : فلو كان الثواب منقطعاً لكان التفضل أحسن حالاً منه ، لجواز كون التفضل دائماً ، ولو كان كذلك لقبح التكليف .

وأما كونها خالية عن الشوب ، فلوجهين :

أما أولاً : فلأن الله عرض بتكاليف المشاق بهذا الثواب ، فيلزم أن يكون حاله منفصلاً عن حال التكليف ، لأنه لا يحسن في الحكمة أن يرغب إلى حالة مثل حال التكليف ، لكن من المعلوم أنه لا منفعة بغرض مشوبة بالمضرة إلا ويوجد مثلها في دار التكليف ، فوجب خلوه عن الشوب .

وأما ثانياً : فهو أن التفضل بمنافع خالية عن الشوب حسن في العقل ، فلو لم يكن الثواب كذلك كان التفضل أعلى[1] حالاً منه ، وذلك يبطل حسن التكليف .

---

(١) في الأصل (أعلا).

وأما كونه مفعولاً على وجه الإعظام فلأنه استحق لما به يستحق المدح من فعل الواجب وترك القبيح ، فكما لا بد في المدح من الإعظام ، كذلك الثواب /. [٣٥ — ب]

وأما صفات العقاب فخمس : مضار مستحقة دائمة خالية عن الشوب ، وأصله على جهة الإهانة ، أما اعتبار كونها[١] مضاراً ، (فـ)[٢] ليكون المكلف أبعد عن مواقعة القبيح ، لأن الذم لا يعتد به إذا لم يكن معه مضرة ، وأما كونه مستحقاً فلأن يخرج عن كونه ظلماً ، وأما دوامه فلأن نعم الله أعظم من نعمة كل منعم ، فيجب في معصيته أن تكون أعظم من معصية كل من عصى ، لأن العقاب على المعاصي إنما يعظم بحسب نعمه (على)[٣] من عصى[٤]، وقد ثبت أنه لا قدر من العقوبة المنقطعة إلا ويجوز أن يستحق لمعصيته نقصاً لبعض ، فيجب أن يكون العقاب المستحق بمعصيته دائماً ، وأما خلوه عن شوب الراحة فلوجهين :

أما **أولاً** : فلأنه شرع زاجراً للمكلف عن مواقعة الملاذ الحاضرة ، فلا بد أن ينفصل حاله عن مضار الدنيا ، ولا ينفصل إلا بالخلوص .

وأما **ثانياً** : فلأن العقاب إذا كان خالياً عن شوب الراحة كان أدخل[٥] في الزجر عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب أن يشرع على هذا الوجه .

وأما كونه على جهة الإهانة ، فلأنه يستحق بما به يستحق الذم على[٦] فعل القبيح وترك الواجب ، فكما لا بد من اعتبار الإهانة ، كذلك العقاب .

---

(١) في الأصل (مضرة).
(٢) في الأصل (وليكون).
(٣) أضيفت (على) في الأصل .
(٤) في الأصل (عصا).
(٥) أدخل (أي أشد).
(٦) في الأصل (من) .

القول
في الإحباط والتكفير وبماذا يقعان

أما الإحباط والتكفير فهما مبنيان على صفات الثواب والعقاب ، واستحالة [٣٦ ــ أ] اجتماعهما ، فإذا تقرر ذلك ، فالذي يدل على صحتهما وجوه .

أولها : أن الثواب يستحق على سبيل التعظيم ، والعقاب يستحق على سبيل الإهانة ، واستحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة معلوم ضرورة ، وإنما يقرر ذلك لشروط ثلاثة :

أحدها : أن يكون المادح والذام واحداً .

وثانيها : أن يكون الممدوح والمذموم واحداً .

وثالثها : أن يكون الوقت واحداً ، وإذا تعذر شيء تعذر استحقاقه ، لأن الاستحقاق مبني على صحة الفعل .

وثانيها : إنا قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب والجمع بينهما محال ، فاستحقاقهما يكون محالاً ، ولا يقال : بأن من اجتمع له استحقاقان فإنه يثاب مرة ، ويعاقب أخرى ، لأن المثاب حال كونه مثاباً يخاف من انقطاع الثواب ، وذلك يورث الحزن ؛ والمعاقب حال كونه معاقباً يكون متوقعاً لانقطاع العقاب ، وذلك روح وسرور ؛ فلا يكون الثواب والعقاب خاليين عن الشوب وقد مر فساده .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ [هود ١١/١١٤]، وقوله : ﴿ لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ﴾ [البقرة ٢/٢٦٤] وقوله : ﴿ ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم ﴾ [الحجرات ٤٩/٢]، وقوله : ﴿ لأن أشركت ليحبطن عملك ﴾ [الزمر ٣٩/٦٥]، وأما بماذا يقعان ، فوقوعهما بالثواب والعقاب ، وذهب أبو علي إلى

وقوعهما بالطاعة والمعصية / وذهب غيره إلى وقوعهما بالطاعة والعقاب أو بالمعصية والثواب ، والأول أقوى لأن الإحباط والتكفير موضوعهما على التنافي ولا تنافي إلا في الثواب والعقاب .

القول
في الموازنة

ذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أن المكلف لا بد إذا كان ثوابه أعظم من عقابه أن ينتفع بثوابه ضرباً من الانتفاع ، وإذا لم يجز توفيره عليه لتعذره أقيم نقصان جزء من عقابه مقام توفير جزء من ثوابه ، وهكذا لأنه من نقصان ثوابه إذا كان عقابه أعظم ، ثم يستحق في كلا الجانبين ما زاد في ثواب أو عقاب ، وذهب أبو علي إلى أنه متى كان العقاب أعظم أزال الثواب جملة ، وليس لما كان استحقه من الثواب تأثير في تخفيف عقابه ، ومتى كان الثواب أكثر أسقط العقاب كله ، وليس لما كان استحق من العقاب تأثير في نقصان ثوابه ، والمختار هو الأول لوجوه :

أولها : أنه كان يجب أن يكون حال من عبد الله ألف سنة ، ثم شرب جرعة من خمر ثم مات ، كحال من لم يعبد الله في عمره ، لأن عقابه قد أسقط ثواب طاعته ، لأنه قد اجتمع الاستحقاقان ، ولم تؤثر تلك الطاعات في شيء من عقابه ، فيكون حاله كحال من لم يعبد الله ، وفساده معلوم ضرورة .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ [الزلزلة ٨/٩٩]، والمراد يرى جزاءه ، فإن لم يخفف من عقابه ، ولا يوفر عليه شيء من ثوابه لم يكن للآية معنى .

[٣٧ ـ أ] **وثالثها** : أنه قد أتى بالطاعة على الحد / الذي لوقوعها عليه يستحق

الثواب ، والثواب حق على الله للعبد ، فغير جائز ألا ينتفع المستحق بذلك ، بل يجب أن يوصل إليه ذلك النفع ، أو يفعل ما يقوم مقامه ، ومعلوم أن إزالة جزء من الضرر كإيصال جزء من النفع ، فلا بد من الموازنة وإلا انتقص العدل .



الباب الخامس





القول
في حقيقة الإيمان والكفر

أما الإيمان فاختلف الناس في معناه ، ولا بد من ضبط المذاهب فيه ، فنقول : إما أن يكون اسماً لعمل القلب ، أو لعمل الجوارح ، أو لمجموعهما ، فإن كان اسماً لعمل القلب ، ففيه مذهبان :

أحدهما : أن يكون اسماً للمعرفة ، وهو مذهب الإمامية والجهمية .

والثاني : أن يكون اسماً للتصديق النفساني ، وهو مذهب الأشعرية .

وإما أن يكون اسماً لعمل الجوارح ، وفيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أن يكون اسماً للقول فقط ، وهو مذهب الكرامية .

وثانيها : أن يكون اسماً لفعل الواجبات ، وترك المحظورات ، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم .

وثالثها : أن يكون اسماً لفعل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، وهو مذهب أبي الهذيل وقاضي القضاة .

وإما أن يكون اسماً لمجموع أعمال القلب والجوارح وهم الذين قالوا : الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان ، وهو مذهب أكثر السلف ويدل عليه أن الإيمان لا يجوز إطلاقه مع عدم أي واحد من هذه الأمور .

فعلمنا أن الإيمان بالشرع / مقول على مجموعهما ، وقد أوردنا ذكر خلاف [٣٧ ــ ب الناس في قسمي الإيمان في كتاب التحقيق في الإكفار والتفسيق ، فليطالعه من أراد المتابعة في ذلك ، والوقوف على حقيقة هذه المسألة[١].

---

(١) في الأصل (المسلة) .

وأما الكفر فهو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ، وما علم ضرورة دلالته على التكذيب ، وقلنا : تكذيب الرسول كإنكار البعث والثواب والعقاب ، وقلنا : وما علم ضرورة دلالته على التكذيب ، كلبس الغيار وشد الزنار[1].

القول
فيما يقع فيه الإكفار وبيان طريق معرفته

فهذان تقريران :

التقرير الأول : ما به يقع الإكفار فأمور أربعة :

أحدها : ما يتعلق بالاعتقاد ، كاعتقاد التثنية والتثليث .

وثانيها : ما يتعلق بالقول كالنطق بكلمة الكفر وسب الأنبياء .

وثالثها : ما يتعلق بالأفعال كالاستخفاف بالله تعالى ورسوله وإظهار زي اليهود والنصارى .

ورابعها : ترك مايلزم معرفته ، فإذا لم يعرفه تعلق به الإكفار كترك المعرفة وما يتعلق بالرسول ، كإهمال النظر في المعجز .

وخصال الكفر كثيرة ، ويرجع إلى ما ذكرناه .

التقرير الثاني : في طريق معرفته ، فاعلم أن الكفر إذا كان شرعياً ، وجب الرجوع في معرفته إلى أدلة الشرع ، ويجري فيه من الأدلة الشرعية أمور خمسة :

أحدها : أن يكون معلوماً من ضرورة الدين .

وثانيها : أن يكون معلوماً بنص من كتاب الله تعالى .

وثالثها : أن يكون معلوماً بسنة متواترة /. [٣٨ ــ أ]

---

(١) الغيار : بالكسر ، البدال وهو علامة أهل الذمة ، كالزنار ونحوه والزنار هو ما على وسط النصارى والمجوس .

ورابعها : أن يكون معلوماً بإجماع قاطع .
وخامسها : القياس ، وهو على وجهين :

أحدهما : يجري فيه ، وهو أن يعلم في بعض الأفعال أنه كفر ، ثم يكون ها هنا ما هو أعظم منه وأكبر ، فيقضي بكونه أولى ، كما يقوله : في الاستخفاف بالنبي فإنه كفر ، فالاستخفاف بحق الله أعظم في الكفر .

والثاني : لا يجري فيه ، وهو أن نعلم في بعض الأشياء أنه كفر بنحلة مخصوصة ، ثم يوجد مثل تلك العلة في فعل آخر ، وهذا كمن يقول : إنما كفر المشبه لأنه جاهل بالله ، فالمقلد مثله ، فما هذا حاله لا يقع به كفر ، لأنه لا يقلد إلا غلبة الظن بالقياس ، والظن لا امتناع له في الإكفار بحال .

القول
في أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن

كما يقوله المرجئة ، ولا هو كافر كما يقوله الخوارج ، ولا منافق كما يقوله الحسن البصري ، وإنما نسميه فاسقاً ، فيكون له اسم بين الاسمين ، ويكن له منزلة بين المنزلتين .

أما إنه لا يسمى مؤمناً ، فلوجوه ثلاثة :

أولها : قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ﴾ [النور ٢٤/٦٢]، ثم إنه أمر الرسول في آخر الآية[1] أن يستغفر لهم ، فإذا كان الفاسق لا يستغفر له وهو على فسقه بل يلعن ويذم ، دل على ذلك أنه غير مؤمن .

وثانيها : أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة ، لأن الله تعالى يدخله النار ،

---

(١) آخر الآية قوله تعالى : ﴿ واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم ﴾.

وكل من أدخل النار فقد أخزي ، كقوله تعالى : ﴿ إنك من تدخل النار فقد أخزيته ﴾ [آل عمران ٣/١٩٢]. وأما أن المؤمن لا يخزى ، فلقوله تعالى : [٣٨ ـ ب] / ﴿ يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ﴾ [التحريم ٦٦/٨].

وثالثها : ما قد ثبت أنه بارتكابه الكبيرة يستحق الذم واللعن والاستخفاف والإهانة ، وثبت أن المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم ، فوجب ألا يسمى مؤمناً .

وأما أنه لا يسمى كافراً فلوجهين :

أما **أولاً** : فلأن ذلك مخالف لإجماع الصحابة ، لأنهم كانوا يقيمون الحدود على الفساق و لم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم ، وكانوا يدفنوهم في مقابر المسلمين مع إجماعهم أن الكافر لا يكون كذلك .

وأما **ثانياً** : فكان يلزم في الرامي لزوجته أن تبن امرأته بنفس الرمي وألا يحتاج إلى اللعان وحكم الحاكم ، لأنه إن كان صادقاً في رميها كانت امرأته كافرة فتبن منه ، وإن كان كاذباً فإنه يصير كافراً فتحصل البينونة أيضاً .

وأما أنه لا يسمى منافقاً فلوجهين أيضاً :

أما **أولاً** : فلأن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق أحكاماً مخصوصة ، وصاحب الكبيرة ليس كذلك .

أما **ثانياً** : فالمناظرة التي جرت بين واصل وعمرو بن عبيد[1]، فإنه قال : أتقول : بأن كل نفاق كفر ؟ قال : نعم . قال : وتقول : بأن كل فسق نفاق ؟ قال : نعم . قال : فيلزم كل فسق أن يكون كفراً ، وهو خلاف الإجماع ، وأما استحقاق صاحب الكبيرة لإطلاق اسم الفاسق عليه فمما لا خلاف فيه وإنما وقع الخلاف في غيره .

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري من رجال معتزلة البصرة .

الباب السادس



[٣٩ ـ أ]

القول
في عذاب القبر أعاذنا الله منه برحمته

والمعتمد في إثباته ثلاث آيات :

أولها : قوله تعالى في آل فرعون : ﴿ النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ [غافر ٤٠/٤٦]، وهذا صريح في التعذيب بعد الموت .

وثانيها : قوله تعالى في قوم نوح : ﴿ أُغرقوا فأدخلوا ناراً ﴾ [نوح ٧١/٢٥] والفاء للتعقيب .

وثالثها : قوله تعالى : / ﴿ ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل ﴾ [غافر ٤٠/١١]، فذكر تعالى موتتين ، وهما لا تتحققان إلا بالحياة في القبر حتى لا يكون أحد الموتتين حصل عقيب الحياة التي في الدنيا ، والأخرى ما حصل عقيب الحياة في القبر ، لا يقال : لو كان الأمر على هذا الوجه لكان يجب أن يكون الله تعالى قد أحياهم ثلاث مرات ، فلم جعلتموه مرتين ؟ قلنا : يحتمل أمرين ، أحدهما : أنهم إنما ذكروا الأمور الماضية ، والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها فلا حاجة لهم إلى ذكرها ، وثانيهما : أنهم ذكروا الحياتين اللتين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة ، وهي الحياة التي في القبر ، والحياة التي في الآخرة ، ولهذا قالوا : فاعترفنا بذنوبنا ، ولم يذكروا الحياة التي في الدنيا ، لأنهم لم يعترفوا بذنوبهم فيها .

القول
في الميزان والصراط

والحساب وغيرها وهذه الأمور ممكنة ، وظواهر الكتاب والسنة دالة عليها ، فوجب الاعتراف بها ، لا يقال : العقل يحيل وزن الأفعال ، ويحيل المرور على الصراط / وهو أدق من الشعر ، وأحد من السيف ، قلنا : لم لا يجوز أن توزن الصحف ليستدل بتفاوتها على تفاوت الأعمال ، وأما الصراط فكما[1] لم يستحل الطيران في الهواء[2] والمشي على الماء ، لا يستحيل المرور على الصراط ، ومن اعترف بما ظهر على الرسول من خوارق العادات ، فلا يليق بعقله استبعاد هذه الأمور .

ا ٣٩ ــ ب ا

القول
في الشفاعة

لا خلاف بين الأمة في إثبات الشفاعة ، وإنما الخلاف في موضوعها ، فعندنا أنها كما تراد لإسقاط الضرر فهي أيضاً تراد لجلب النفع ، وعند المرجئة أنها لا تكون إلا لإسقاط الضرر ، ويدل على فساد قولهم آيات أولها : قوله تعالى : ﴿ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾ [غافر ١٨/٤٠].

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ وما للظالمين من أنصار ﴾ [آل عمران ١٩٢/٣]، [المائدة ٧٢/٥]، [البقرة ٢٧٠/٢]، ومن شفع له الرسول كان ناصرًا له ، لأن من منع من حصول المضرة إلى الغير فهو ناصر له .

---

(١) في الأصل : فلما .

(٢) في الأصل : الهوى .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ أفأنت تنقذ من في النار ﴾ [الزمر ٣٩/١٩]، ورد على وجه الإنكار .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ ما لهم من الله من عاصم ﴾ [يونس ١٠/٢٧].

الباب السابع





القول
في وجوب نصب الإمام

ذهب جمهور الأمة إلى وجوب نصب الإمام في كل وقت ، وفيهم من قال : لا يجب نصبه ، أما القائلون بالوجوب ، فمنهم من جعل الطريق إليه العقل ، وهم السبعية[1] والاثنا عشرية ، أما السبعية فزعموا أن الحاجة إلى الإمام ليستفاد منه معرفة الله / تعالى وما يجب له ، وما يجوز ويستحيل ، وأما الاثنا [٤٠ — أ] عشرية فزعموا أنه لا حاجة إليه في معرفة الله تعالى ، بل يكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية والشرعية ، واجتناب المقبحات العقلية والشرعية ، ومنهم من قال : طريق وجوبه السمع ، وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة ، ومنهم من قال : طريق وجوبها العقل والشرع ، وهم الجاحظ[2] والكعبي[3] وأبو الحسين البصري[4]، وهؤلاء لا يجعلونه لطفاً في الدين كما زعمته الإمامية ، ولهذا لا يقولون بوجوب نصبه على الله تعالى ، بل يقولون إن نصبه يندفع به ضرر كثير عن الخلق ، فيجب عليهم نصبه لدفع الضرر ، وأما القائلون بعدم الوجوب ، فهم الأصم[5] وهشام[6] الفوطي والنجدات من الخوارج ، أما الأصم فقال :

---

(١) السبعية هم الشيعة الإسماعيلية وقد سموا بالسبعية لتقديسهم للعدد (٧) .

(٢) هو أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ ، مال الجاحظ إلى الاعتزال وتتلمذ على يد النظام وتوفي عام ٢٥٥ هجرية . معجم الأدباء لياقوت ٢٩٠/١٦

(٣) انظر صفحة ( ).

(٤) هو محمد بن علي الطيب المتكلم البصري ، من أئمة شيوخ المعتزلة والمنتصرين لمذهبهم ، وقد صنف كتباً للدفاع عنهم ، ولد بالبصرة واشتهر بنسبته إليها . توفي عام ٤٣٦ هجرية . (معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ، ص ٣٦٣

(٥) هو أبو بكر بن عبد الرحمن كيسان الأصم المعتزلي توفي حوالي ٢٧٩ — ٨٩٢ م له مؤلفات كثيرة أهمها كتابه في التفسير . (معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، ص ٣٤٠).

(٦) هو هشام بن عمر الفوطي أخذ الاعتزال عن معمر بن عباد السلمي ، (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، د . النشار ، ص ٢٦٦

لا يجب نصبه في كل وقت ، وإنما يجب نصبه عند ظهور الظلم ، وأما هشام فقد عكس الأمر ، وقال : لا يجب نصبه عند ظهور الظلمة ، لأنهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن الدخول في طاعته ، فيصير زيادة في الفتنة ، ويجب نصبه عند الإنصاف لإظهار أحكام الشريعة ، وأما النجدات فإنهم لا يوجبون نصب الإمام في شيء من الأحوال ، والمعتمد في إيجابها شرعاً وجهان :

أحدهما : أن نقول : أجمعت الأمة على أنه لا يتولى إقامة الحدود إلا الإمام أو من يتولى من قبله ، والله قد أمر بإقامة الحدود كحد السارق والزاني والقاذف ، وإذا لم يمكن إقامة الحدود إلا بواسطة الإمام / كان الأمر بإقامة الحدود أمراً بنصب الإمام لأن ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فإنه يكون واجباً . [٤٠ ـ ب]

وثانيهما : أن الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ أجمعوا على ذلك لما روي أنه عليه السلام لما توفي خطب الناس أبو بكر وقال : أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ، لا بد لهذا الأمر من يقوم به ، فانظروا وهاتوا آراءكم ، رحمكم الله ، فبادروا من كل جانب : صدقت ، ولم يقل أحد منهم لا حاجة إلى الإمام ، ثم بكروا إلى السقيفة للاشتوار ، وتركوا أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وآله ، وكل ذلك يدل على وجوب نصب الإمام ، وعلى الجملة ، فجدهم واجتهادهم عقيب موت كل إمام يدل على اعتقادهم وجوب نصب الإمام على الفور .

القول
في طريق الإمامة

اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة ، واتفقوا على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة : النص والاختيار والدعوة ، وهي أن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو

إلى اتباعه ، واتفقوا على كون النص من جهة الرسول طريقاً إلى إمامة المنصوص عليه ، واختلفوا في الطريقين الآخرين ، فالإمامية اتفقت على بطلانهما ، وذهبت المعتزلة والأشعرية والخوارج والزيدية الصالحية إلى أن الاختيار طريق إلى ثبوتها ، وذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أن الاختيار / طريق إلى ثبوتها ، [٤١ — أ] وذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أن الدعوة طريق الإمامة ، ووافقهم عليه الجبائي من المعتزلة وأبو حامد الغزالي ، أما النص فسيأتي تقديره و لم يبق إلا الاختيار أو الدعوة ، فإذا بطل الاختيار ثبت ما نقوله من أن الدعوة طريق الإمامة ، والذي يدل على بطلان الاختيار ، أن كون الاختيار طريقاً إلى ثبوت الإمامة حكم يثبت بالشرع ولا دلالة من جهة الشرع عليه فوجب سقوطه ، والذي يتصور فيه من الأدلة الإجماع ، ومن أنصف عرف أن مثل هذا الإجماع الذي وقع الشجار والتفرق فيه والاختلاف لا يمكن أن يقضى بمثله في مسألة ظنية ، فضلاً عن أعظم الأشياء وأخطرها وهي الإمامة .

القول
في إثبات إمامة أمير المؤمنين

بالطرق المنصوصة وهي ثلاثة : الطريقة الأولى قوله تعالى : ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾ [المائدة ٥/٥٥]، والاستدلال بها ينبى على أمور ثلاثة :

أولها : أن لفظة الولي محتملة للأولى بالتصرف .

وثانيها : أن هذه اللفظة في هذه الآية محتملة متعينة لهذا المعنى .

وثالثها : أنه يلزم من هذه المقدمات أن يكون عليّ أولى بتدبير الأمة والتصرف فيها ، وذلك معنى كونه إماماً .

أما بيان **الأول** وهو أن لفظة الولي محتملة للأولى بالتصرف فللنقل

والعرف ، أما النقل فإن المبرد قال في معنى الولي أنه الأولى الأحق ، وقال الكميت[1]:

[٤١ ــ ب] ونعم الولي الأمر بعد وليه ∴ ومستجمع التقوى ونعم المؤدب

أراد القائم بالتصرف ، وأما العرف فإنه يوصف أخو المرأة بأنه وليها لما ملك العقد عليها ، ويقال : فلان ولي الدم إذا كان أحق بالتصرف فيه .

وأما بيان **الثاني** : وهو أن هذه اللفظة من هذه الآية متعينة لهذا المعنى ، فهو أنها تطلق على ما ذكرنا من الأولى بالتصرف ، وعلى الناصر أيضاً ، فإذا ثبتنا تعذر حملها على الناصر تعين حملها على الأولى وهو الأحق ، أما بيان تعذر حملها على الناصر فلوجهين :

أحدهما : أن الولاية بمعنى النصرة عامة في حق المؤمنين لقوله تعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ [التوبة ٧١/٩]، والولاية المذكورة في هذه الآية خاصة لأنه تعالى خص ذلك بأنها في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة وليس كل المؤمنين موصوفين بتلك الصفات ، لأن قوله تعالى : ﴿ وهم راكعون ﴾ [المائدة ٥٥/٥] إما أن يكون حالاً أو استئنافاً ، والاستئناف باطل لأن القائل إذا قال : رأيت زيداً وهو راكب ، تبادر الفهم إلى أنه رآه حال كونه راكباً ، وذلك يدل على أنه ليس حقيقة في الاستئناف ، فيجب أن يكون في الحال ، فيكون معنى الآية : إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا والذين من شأنهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهم الآن راكعون ، ومعلوم أن كل الأمة ما كانوا راكعين حال نزول الآية فثبت ما ذكرناه أن الولاية بمعنى النصرة عامة ، وأن الولاية في الآية غير عامة ، واحدهما مغاير للأخرى .

---

(١) هو أبو المستهل الكميت بن زيد الأسدي المضري الكوفي ، كان من أعلم أهل زمانه باللغة ، قال الشعر الجيد تشيع لبني هاشم وتكسب بالشعر ، مدح كبار بني هاشم والسادات من العلويين ، وأصبح لهم ودافع عنهم . توفي عام ١٢٦ هجرية .

(تاريخ الأدب العربي للأستاذين : أحمد أمين ، علي الجارم ، ص ٢١٥

وثانيهما : هو أن كون المؤمنين بعضهم أولياء بعض بمعنى النصرة أمر ظاهر لا حاجة به إلى البيان ، فحمل الآية على المعنى الآخر أولى ، فثبت أنه لا يمكن حمل الولي المذكور في الآية / على الناصر ، فوجب حمله على الأحق . [٤٢ — أ]

وأما بيان الثالث : وهو أنه يلزم مما ذكرناه إمامة أمير المؤمنين فلوجوه ثلاثة :

أولها : أنه لما ثبت أن المراد من هذه الآية إثبات كون بعض متصرفاً[1] في الأمة — ولا معنى للإمام إلا المتصرف — لزم دلالة هذه الآية على إمامة بعض الناس ، وقد أجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تقتضي غير إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، فلو لم يقتضي أيضاً إمامته ، لزم تعطيل الآية ، وإنه غير جائز ، فلا بد من الجزم بدلالة هذه الآية على إمامته .

وثانيها : أن الأمة مجمعة على أن علياً مراد بهذه الآية ، وإنما اختلفوا في غيره ، هل هو مراد بها أم لا ؟ ومتى ثبت اقتضاء الآية الإمامة ، وثبت بالإجماع اندراج علي تحتها ثبت أنه إمام ، لأن غيره لو اندرج تحت الآية لكان إماماً .

وثالثها : أن المفسرين اتفقوا على نزول هذه الآية في حق علي بن أبي طالب ، فوجب أن يكون المراد بها إياه لا غير ، فهذا تحرير وجه الاستدلال بهذه الآية .

الطريقة الثانية : التمسك بقوله عليه السلام يوم الغدير وقد أحضر الناس : ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى . فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه[2] واخذل من خذله ، وانصر من نصره ، والاستدلال بهذا الحديث يبنى على أصلين أحدهما يصحح الحديث ، والثاني دلالته على إمامته .

---

(١) في الأصل : (منصرف) .

(٢) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير للسيوطي ١٨٠/٢ — ١٨١ ، قال السيوطي ، رواه الترمذي والنسائي وابن حنبل وابن ماجه . كما ورد الحديث أيضاً في مجمع الزوائد للهيتمي ١٠٣/٩ — ١٠٩

[٤٢ ــ ب] أما الأصل الأول فالشيعة من الإمامية / تارة يدعون كونه متواتراً من كل المسلمين عامة ، ومن[1] الشيعة خاصة ، وتارة يصححونه بالحجة من وجهين :

أولهما : أن الأمة أجمعت على صحة هذا الحديث فيكون صحيحاً ، وإنما قلنا : إن الأمة أجمعت على صحة هذا الحديث لأن الشيعة يثبتون به إمامته وسائر الفرق يثبتون به فضله ، وليس في الأمة أحد أنكره ورده ، فإذا قبلته الأمة بأسرها وجب أن يكون صحيحاً .

وثانيهما : أن علياً ذكره في الشورى عند مجادليه لذكر فضائله و لم ينكره أحد ، فعدم إنكارهم لذلك مع علم من يتوفر الدواعي على القدح فيما يفتخر به الإنسان على غيره دليل على صحته .

وأما الأصل الثاني : من دلالته على الإمامة فهو مبني على ثلاثة أمور :

أولها : أن لفظة المولى محتملة للأولى في الجملة .

وثانيها : أنها متعينة له ها هنا .

وثالثها : أنه يلزم من ذلك القول بإمامته .

أما بيان **الأول** : وهو أن لفظة المولى محتملة للأولى في الجملة فالكتاب والسنة والشعر والنقل ، أما الكتاب ، فقوله تعالى : ﴿ مأواكم النار هي مولاكم ﴾ [الحديد ١٥/٥٧]. قال أبو عبيدة : معناه أولى بكم ، وقوله تعالى : ﴿ ولكل جعلنا موالي ﴾ [النساء ٣٣/٤]. ولا خلاف بين المفسرين ، أن المراد به من كان أولى بالميراث وأحق به ، وأما السنة فقوله عليه السلام : « أيما امرأة[2] نكحت بغير إذن مولاها »، في بعض الروايات[3]، ولا يصح حمل

(١) في الأصل : وأما من .

(٢) جاء في تيسير الوصول ص ٢٦٣ الجزء الرابع ، عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فإن نكاحها باطل » ثلاث مرات .

(٣) وفي رواية أخرى : « بغير إذن وليها ».

المولى ها هنا على غير المالك لتدبير أمرها والعقد عليها ، وأما الشعر فقول الأخطل[1]:

[٤٣ — أ]

فأصبحت مولاها من الناس بعده /

أي أولى بها وأحق ، وقال غيره[2]:

كانوا موالي حق يطلبون به فأدركوه وما كلّوا[3] ولا تعبوا

أي أولى به . وقال لبيد[4]:

فعدت كلا الفرجين تحسب أنه مولى المخافة خلفها وأمامها[5]

أي أولى بالمخافة ، وقال غيره[6]:

لم يأمروا فيه أن كانوا مواليه

أي أولى به ، وأما النقل فما ذكرناه عن أبي عبيدة ، وقال الفراء[7]: الولي والمولى واحد ، وقال المبرد[8]: تأويل الولي الأولى ، وصلة المولى والولي واحد

---

(١) هو أبو مالك غياث الأخطل بن غوث التغلبي النصراني من عرب الجزيرة الفراتية ، ولد في أوائل خلافة عمر ونشأ شاعراً هجاء . توفي عام ٩٥ هجرية . (تاريخ الأدب العربي الأستاذين أحمد أمين ، عمر الجارم ، ص ٢٠٨

(٢) رجعت إلى كثير من كتب الأدب واللغة فلم أجد فيها ذكر لهذا البيت . راجع على سبيل المثال لسان العرب ، الحيوان ، البيان والتبيين ، العقد الفريد .

(٣) في الأصل : (وما قلوا) .

(٤) هو لبيد بن ربيعة بن مالك بن صعصعة العامري الصحابي الجليل رضي الله عنه كان في الجاهلية شريفاً جواداً شجاعاً شاعراً ، أدرك الإسلام وأسلم ، وأكثر شعره قاله قبل الإسلام فلما أسلم لم يقل إلا قليلاً . وهو شاعر بدوي يصف في شعره حياة بدوية صحراوية وهو أحد شعراء المعلقات السبع الطوال الجاهليات . (تاريخ الأدب العربي للأستاذين أحمد أمين ، عمر الجارم ، ص ٩٧

(٥) شرح المعلقات السبع لأبي عبد الله الزوزني ص ١٢٦

(٦) لم أجد ذكر لهذا البيت في كثير من كتب الأدب التي رجعت إليها .

(٧) هو يحيى بن زياد الفراء فقيهاً شاعراً عالماً بالطب والنجوم متكلماً يميل إلى الاعتزال ، وكان يتفلسف في كتبه مستعملاً فيها ألفاظ الفلاسفة (معجم الأدباء لياقوت ٩/٢٠ — ١٣

(٨) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر أبو العباس النحوي المعروف بالمبرد توفي عام ٢٨٥ هجرية . (معجم الشعراء للمزرباني ، ص ٢٩٠) .

وهو المتولي للأمور ، وقال ابن الأنباري[1]: الأولى المولى الأولى بالشيء ، وقال أبو عمر في بيت الحارث بن حلزة[2]:

زعموا أن (كل)[3] من ضرب العير ∴ مولى لنا وأنا الولاء[4].

فتبين أن المولى ينقسم أقساماً منها الولي ، فثبت بهذه الوجوه احتمال لفظة المولى للأولى ، أما بيان الثاني – وهو أن المراد بالمولى في هذا الحديث الأولى – وأنه متعين له فلوجهين :

أولهما : أن ينبىء ذلك على مقدمة الحديث ، وهو قوله عليه : « ألست أولى بكم من أنفسكم »؟ وإذا ثبت ذلك فنقول : إن من عطف كلاماً محتملاً للأشياء على كلام صريح في واحد مما يحتمله المعطوف عليه ، فإنه لا بد من أن يريد بالمعطوف المعنى الذي قدم التصريح به ، وإلا كان ملغزاً غير مبين فإن الإنسان لو قال لجماعة : موالي[5] عزة وعبيد وزيد وعمرو وبكر وخالد ألستم تعرفون عبدي زيداً ؟ أشهدكم أن عبدي حر ، فإنه يفهم منه أنه أراد عبده زيداً دون غيره كذلك ها هنا ، فلما قدم ذكر الأولى ثم أردف / بذكر المولى المحتمل [٤٣ – ب]

(١) هو أبو بكر محمد بن القاسم والمعروف بابن الأنباري نسبة إلى الأنبار ، وهي مدينة على الفرات في غربي بغداد ، كان إماماً في اللغة والنحو والأدب والقراءات والتفسير وعده الزبيدي في الطبقة السادسة من نحاة الكوفة أصحاب ثعلب (أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلبي (٢٠٠ هـ – ٢٩١ هـ) قيل عنه أنه كان يحفظ ثلاث مئة ألف بيت شاعراً في القرآن بأسانيدها ويذكرون أنه كان يحفظ عشرين ومئة تفسير من تفاسير القرآن بأسانيدها . (معجم الأدباء لياقوت ١٨/٣٠٦ – ٣١٣

(٢) هو الحارث بن حلزة اليشكري من سادات بكر وشاعرها – وبكر وتغلب كانتا قبيلتين متحاربتين – وهو أحد شعراء المعلقات السبع الطوال الجاهليات أنشد هذا البيت في قصيدته التي ارتجلها بين يدي عمر بن هند ملك الحيرة في صلح قام به عمر بين بكر وتغلب . (تاريخ الأدب العربي جـ ٤ للأستاذين أحمد أمين ، عمر الجارم) .

(٣) أضيفت (كل) إلى الأصل .

(٤) شرح المعلقات السبع لأبي عبد الله الزوزني : ١٢٦

(٥) في الأصل : (ولو) .

للأولى وجب أن يكون المراد بالمولى هو الأولى .

وثانيهما : ألا معنى للاستدلال[1] على هذه المقدمة بل نقول : إن لفظة المولى تفيد أحد أمور : المعتق والمعتَق[2] وابن العم والجار والحليف والناصر ، والأولى بالتصرف ، ولفظة المولى في هذا الحديث لا يمكن حملها على ما سوى الأولى بالتصرف فوجب حملها على الأولى ، وإنما قلنا : إنه يمتنع حملها على سائر المعاني ، أما المعتق فلم يكن ذلك من صفات النبي ، ولا من صفات عليّ ، ولا أراد أيضاً من كنت معتقه فعلي معتقه ، ولا من كنت مالكاً رقبته فعلي مالك رقبته ، لأن كل ذلك كذب ، ولا أراد من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه لأن ذلك كذب ، لأنه عليه السلام ابن عمه عقيل وجعفر ، وعليّ لم يكن من عم لهما بل كان أخاً لهما ، ولا أراد من كنت جاراً له فعليّ جار له لأن ذلك كذب ، ولا أراد من كنت حليفاً له فعليّ حليف له ، لأن النبي لم يكن حليفاً لأحد ولا أراد الناصر ، لأن كلاً يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضم لبعض على ما قال تعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ [التوبة ٧١/٩] فجمع الناس لشرح هذا المعنى وبيانه لا يليق بالنبي عليه السلام ، وإذا بطلت هذه المعاني تعين حمل المولى على الأولى بالتصرف ، وهو المطلوب .

وأما بيان الثالث : وهو أنه لما كان المراد من لفظة المولى في الحديث الأولى كان ذلك دليلاً على الإمامة فلوجهين :

أحدهما : أن يدعى أن الأولى مطلقاً لا يفيد إلا معنى الأولى مقيداً بالتصرف والقيام (فذلك)[3] لأن أهل اللغة لا يستعملون لفظة الأولى إلا

---

(١) في الأصل : (الاستدلال) .

(٢) بكسر التاء في الأولى وفتحها في الثانية .

(٣) أضيفت (فذلك) إلى الأصل .

[٤٥ ـ أ] فيمن يملك تدبير من وصف أنه أولى بالتصرف عليه ونفاذ الأمر / ألا تراهم يقولون : السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية ، وولد الميت أولى بميراثه من أقاربه ، والزوج أولى بامرأته ، والسيد أولى بعبده ، ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرنا من ملك التصرف ، ولا خلاف بين المفسرين في أن قوله تعالى : ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﴾ [الأحزاب ٦/٣٣] أن المراد به أولى بتدبيرهم والقيام بأمرهم ، وإذا ثبت أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف منهم تثبت كونه إماماً .

وثانيهما : أنا نسلم[1] على أن لفظة الأولى غير متعينة للأولى بالتصرف لكنا نثبت أن المراد بالمولى في هذا الحديث هو الأولى بالتصرف ، لأنه إذا وجب حمل قوله عليه السلام : « فعلي مولاه » على الأولى لأجل المقدمة ، وجب أن تحمل المولى على الأولى بالتصرف بالأمر والنهي لأجل المقدمة ، لأن قوله عليه السلام : « ألست أولى بكم من أنفسكم »، معناه أولى منكم بالأمر والنهي ، فيجب أن قوله عليه السلام : « فعليّ مولاه » معناه أولى بهم من أنفسهم في التصرف بالأمر والنهي ، وإذا تقرر ذلك ثبت أن المراد منه الإمامة .

الطريقة الثالثة : التمسك بقوله عليه السلام : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي »[2] والاستدلال بهذا الحديث يبنى على أصلين :

الأول : أن هذا الحديث يقتضي أن نثبت لعلي جميع المنازل التي كانت لهارون من موسى .

والثاني : أن من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بالخلافة بعد وفاته لو عاش بعده ، فوجب أن نثبت ذلك لعلي ، وهو المطلوب .

---

(١) في الأصل : (نساعد).

(٢) ورد هذا الحديث في مجمع الزوائد للهيتمي ١٠٩/٩ برواية أبي سعيد الخدري وقال الهيتمي رواه أحمد والبزاز ، وجاء في البخاري ١٩/٥ ما نصه أن الرسول قال لعلي : « أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى » .

أما بيان **الأول** : فإنا نسلم على أنه ليس في الحديث صيغة عموم تدل على ذلك ، لكنا نثبت ذلك من وجوه ثلاثة :

أولها : أن الحكيم إذا تكلم بكلام محتمل لأشياء / ثم استثنى بعضاً وهو [٤٥ ـ ب] يريد الافهام ، فإنه يكون مريداً لما عدا الأشياء ، فيكون الاستثناء[1] قرينة دالة على أنه أراد ما عدا المستثنى مما يحتمل اللفظ . كما أن الإنسان إذا قال : من دخل داري أكرمته إلا زيداً ، عرفنا أنه أراد إكرام من عداه إذا أراد الإفهام ، لأنه لو لم يرد إكرام عمر لاستثناه كما استثنى زيداً .

وثانيها : أن الحديث لو أفاد منزلة واحدة فقط لما جاز أن يستثنى منزلة النبوة ، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يستثنى منه ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل : ضربت زيداً إلا عمراً ، ويحسن أن يقال : ضربت عبيدي إلا عمراً .

وثالثها : بأن الأمة في هذا الحديث على قولين : منهم من قصره على منزلة واحدة ، وهي السبب الذي يدعونه من خروج الكلام عليه ، وهو أنه عليه السلام لما لم يستصحبه مع نفسه في غزوة تبوك أرجف المنافقون بأنه إنما تركه بغضاً له فشكا ذلك عليّ عليه السلام إلى النبي ﷺ ، فذكر النبي الحديث إزالة لذلك الوهم ، ومنهم من يقول : بأنه يتناول كل المنازل إلّا ما خرج بالدليل ، والأول باطل لوجوه :

أما أولاً : فلأن أكثر الروايات على أن الخبر لم يرد في غزوة تبوك .

وأما ثانياً : فلأن المرجف بأن النبي صلى الله عليه وآله كان مبغضاً لعليّ رضي الله عنه إن لم يكن مسلماً فلا معنى للتأذي منه والرد عليه ، وإن كان مسلماً فلا يجوز أن يتوهم ذلك مع علمه بأقواله فيه ومحله عنده واعتداده به .

---

(١) في الأصل : (الاستثنى) .

وأما **ثالثاً** : فلأن ما ذكرتموه من الرواية غير ثابتة إلّا بالأحاد فلا يفيد العلم ،
[٤٦ – أ] وليس في لفظة الحديث ما يقتضي الاقتصار على هذه الواقعة / فإذا امتنع الحكم بصحة هذا القول وإذا كان كذلك وجب صحة القسم الآخر ، وإلّا كان الحق خارجاً عن أيدي الأمة .

وأما بيان **الأصل الثاني** : وهو أن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته فلوجهين :

أحدهما : أنه كان خليفة لموسى في حال حياته ، فيجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته ، أما أنه كان خليفة لموسى في حال حياته فلقوله تعالى حكاية عن موسى لهارون : ﴿ اخلفني في قومي ﴾ [الأعراف ١٤٢/٧] وذلك يقتضي حصول الولاية لهارون بقول موسى على سبيل النيابة ، وأما أنه يجب بقاء هذه الخلافة لهارون بعد وفاته ، فهو أن خلافة موسى لهارون منزلة رفيعة ، وإزالة المنازل الرفيعة من أصحابها يوهم أنهم ما كانوا مستحقين لها أو كانوا خائنين فيها ، وكلاهما يوجب التنفير وأنه غير جائز على الأنبياء .

والثاني : أنا لا ندعي خلافة هارون لموسى بل نقول : إن هارون كان شريكاً لموسى في الرسالة ، فلا شك أنه لو بقي بعد وفاة موسى لقام مقامه في وجوب الطاعة ، وهذا القدر كاف في المقصود ، لأنه لما دل الحديث على حال عليّ كحال هارون في جميع المنازل ، وكان من منازل هارون استحقاقه للقيام مقامه ، وثبوت الطاعة وجب أن يكون عليّ أيضاً كذلك ، ولا معنى للإمامة إلّا ذاك ، لا يقال : إن الحديث لا يتناول المنازل المقدرة ، وإنما يتناول المنازل الثابتة ، وإمامة هارون بعد موسى ما كانت حاصلة بل مقدرة ، فلا يتناولها
[٤٦ – ب] الحديث ، قلنا : معنى استحقاقها في حق هارون القيام مقام موسى / بعد وفاته ، وهي منزلة ثابتة في الحال ، لأن الاستحقاق قد يكون حاصلاً في الحال ، وإن كان المستحق متأخراً .

القول
في مناقبه عليه السلام

وهي ثابتة بالقرآن والأخبار وطرق الاعتبار :

النوع الأول : آيات القرآن ، وهي ثلاثة :

أولها : آية المباهلة قوله تعالى : ﴿ قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ﴾ [آل عمران ٣/٦١]، إلى آخر الآية ، ووجه الاستدلال بالآية ينبى على أمرين :

أحدهما : أنه صلى الله عليه وآله دعا عليّاً للمباهلة .

وثانيهما : أن ذلك يدل على نهاية فضله .

بيان الأول : وهو أنه دعا عليّاً فلوجهين :

أما **أولاً** : فلأن الأخبار في ذلك ظاهرة قريبة من التواتر .

وأما **ثانياً** : فلأن المراد من قوله : ﴿ أنفسنا وأنفسكم ﴾ ليس فاطمة والحسن والحسين لأنهم اندرجوا تحت قوله : ﴿ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ﴾ وليس المراد به أيضاً نفسه ، لأنه لا يدعو نفسه كما لا يأمرها ولا ينهاها ، فدل على أنه عليه السلام دعا شخصاً غير فاطمة والحسن والحسين ، و لم يقل أحد من الأمة أنه دعا شخصاً غير عليّ ، فثبت أن المدعو هو عليّ .

بيان الثاني : وهو أن ذلك يدل على غاية فضله فلوجهين :

أحدهما : أن المباهلة تقتضي حضور من يكون في غاية الشفقة ، وإلا لكان للمنافقين أن يقولوا : إنه لو كان على بصيرة من أمره ، لدعا إلى موضع المباهلة ، ونزول العذاب إلى من يحبه ويحذر عليه ، لا إلى جانب الذين لا يشتد حذره عليهم ، ثم إن شفقة النبي صلى الله عليه وآله على الذين أحضرهم / للمباهلة [٤٧ ــ أ]

إمّا لشدة قربهم منه ، وإما لكمال فضلهم :

والأول : باطل وإلّا لكان يحضر العباس وعقيلاً كما أحضر عليّاً ، فلما لم يكن ذلك ، ثبت أن إحضاره لهم كان لكمال فضلهم وهو المطلوب .

وثانيهما : أنه جعل نفس عليّ نفسه ، فيجب أن يثبت لعليّ جميع ما يثبت له عليه السلام ، لأن ذلك يقتضي الوحدة ، لكنا تركنا العمل به فيما نعلم بضرورة العقل ، وهو التعدد والصفات التي اختص بها كل واحد منهما ، وفيما يعرف بنظر العقل نحو كونه عليه السلام نبياً ، فوجب العمل به فيما سواه .

وثانيهما : قوله تعالى : ﴿ قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى ﴾ [الشورى ٤٢/٢٣] ولا شك في دخول عليّ فيها .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ فإنَّ الله هو مولاه وجبريل وصالحُ المؤمنينَ ﴾ [التحريم ٦٦/٤] والآية نزلت في عليّ عليه السلام .

والنوع الثاني : الأخبار ، وهي عشرة :

أولها : خبر الطير ، وهو ما روي عنه عليه السلام ، أنه أُهدي إليه طير[1] مشوي ، فقال : صلى الله عليه وآله ، اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي ، وفي رواية أخرى ، بأحب أهل الأرض إليك ، فجاءه عليّ فأكل معه من ذلك الطير ، والاستدلال به أن أحب الخلق إلى الله تعالى ليس إلّا أكثرهم ثواباً ، لأن المحبة منه تعالى ليس إلّا إرادة الثواب .

وثانيها : المؤاخاة فإنه عليه السلام آخىٰ بين الصحابة واتخذه أخاً لنفسه[2]، وذلك يدل على ارتفاع شأنه وعلو مكانه .

وثالثها : خبر الراية ، وهو ماروي أنه بعث أبا بكر إلى خيبر ، فرجع منهزماً ، ثم بعث عمر فرجع منهزماً ، فبلغ ذلك رسول الله كل مبلغ فبات ليلته

---

(١) في الأصل : طيراً .

(٢) تيسير الوصول لابن الربيع الشيباني ٢/٨٨

/ مهموماً ، فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال : لأعطين الراية رجلاً [٤٧ — ب]
يحبه الله ورسوله ، ويحب الله ورسوله كرار غير فرار فتعرض لها المهاجرون
والأنصار ، فقال صلى الله عليه وآله ، أين عليّ فقالوا إنه أرمد ، فتفل في عينيه ،
ثم دفع الراية إليه[1] وسياقه هذا الحديث وكنيته تدل على غاية فضله .

ورابعها : ما روي أنه عليه السلام قال في ذي الثدية : (يقتله خير الخلق)
وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الأمة .

وخامسها : خبر فاطمة أنه قال لها : (إن الله اطلع على أهل الأرض فاختار
منهم أباك فاتخذه نبياً ، ثم اطلع عليهم ثانياً فاختار منهم بعلك .

وسادسها : خبر عائشة قالت : كنت عند النبي صلى الله عليه وآله ، إذ
أقبل عليّ رضي الله عنه ، فقال : « هذا سيد العرب ، فقالت : قلت بأبي أنت
وأمي ، ألست أنت سيد العرب ، فقال : أنا سيد العالمين ، وعليّ سيد
العرب » .

وسابعها : خبر أنس أنه عليه السلام قال : « إن أخي ووزيري وخير من
أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي عليّ بن أبي طالب » .

وثامنها : خبر ابن مسعود قال : قال النبي عليه السلام : « عليّ خير البشر
فمن أبى[2] فقد كفر » .

---

(١) البخاري ٤/٧٣
تيسير الوصول لابن الربيع الشيباني ٣/٢٢٧
حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القارىء عن أبي حازم قال أخبرني سهل رضي الله عنه يعني ابن سعد قال قال النبي ﷺ يوم خيبر لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، فبات الناس ليلتهم أيهم يعطى فغدوا كلهم يرجوه فقال أين علي فقيل يشتكي عينيه فبصق في عينيه ودعا له فبرأ كأن لم يكن به وجع فأعطاه فقال أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا فقال انفذ رسالتك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً خير لك من أن تكون لك حمر النعم .

(٢) في الأصل : أبا .

وتاسعها : خبر أبي رافع قال : « قال النبي صلى الله عليه وآله لفاطمة : أما ترضين أني زوجتك خير أمتي ».

وعاشرها : خبر سلمان قال : « خير من أترك بعدي عليّ بن أبي طالب ».

النوع الثالث : الأمور الاعتبارية ، وذلك أنا متى فحصنا عن أحوال أمير المؤمنين في العلم والزهد والشجاعة والقرب إلى الرسول وغاية محبة الرسول وسعيه في إظهار الدين وقتل الأكابر من الكفار وتحمل الشدائد / في نصرة الدين [٤٨ ــ أ] ونصرة الرسول صلى الله عليه وآله ، لم نجد لأحد مثل ذلك من الصحابة ، وذلك هو النهاية في الفضل .

القول
في إمامة الحسن والحسين وأولادهما

أما إمامتهما فهي ثابتة بالنص لقوله عليه السلام : « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا ، وأبوهما خير منهما »، وهو صريح في ثبوت إمامتهما ، وأما إمامة أولادهما ، فقد قدمنا أن طريق الإمامة عندنا ممن ليس بمنصوص عليه هي الدعوة ، فمن قام منهم ودعا إلى الإمام مستجمعاً لأمور أربعة :

أولها : أن يكون عالماً بأصول الشريعة متمكناً من الفتوى في أحكام الشرع .

وثانيها : أن يكون ذا رأي وسياسة للحرب والسلم .

وثالثها : أن يكون شجاعاً مجتمع القلب لا يضعف عن لقاء عدوه .

ورابعها : أن يكون له ورع يحجزه عن الوقوع في المحرمات ويمنعه عن الإخلال بشيء من الواجبات .

وجب على كافة المسلمين نصرته والدعاء إليه ، والاحتكام لأمره ، والتقوية لسلطانه .

والكلام في الإمامة واسع ، ومقدار الغرض قد وفيناه فلا يليق بكتابنا الإطناب . فهذا ما أردنا ذكره في هذا المختصر من المسائل الدينية بأدلتها على جهة الإجمال ، ومن أرادها على هذا النحو مبسوطة فليطالعها في كتاب الشامل ، ثم إنّا نسأل الله تعالى بمقاعد العز من عرشه ، ومنتهى الرحمة من كلماته / وغاية [٤٨ — ب] الجبروت من سلطانه أن يصلي على محمد وعلى آله ، وأن يطهر قلبي ، ويذكي لي عملي ، ويختم أموري بأحسنها ، إنه على ذلك قدير .

تم الكتاب بحمد الله ومنه وحسن توفيقه . وكان الفراغ من ختمه بعد العصر من يوم الأحد لسبع ليال بقين من شهر رجب الأغر سنة سبع عشرة وثمان مئة سنة هجرية .

والحمد لله على كل حال من الأحوال وصلواته على سيدنا محمد وآله خير آل .

ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم .



محتويات المخطوطة

المعالم الدينية في العقائد الإلٓهية





«عدة أمور جذبتني إلى الإمام يحيى بن حمزة، حين قمت بدراسة عن أشهر مفكري الزيدية:

الأمر الأول: تواضعه الجم، وهو دليل علم غزيز وتدين عميق، فلا غرو أن يصفه الإمام الشوكاني بقوله: «وله ميل إلى الإنصاف، مع طهارة لسان وسلامة صدر»

الأمر الثاني: منهجه الفريد في عرضه للموضوعات الكلامية، أتاحته له مقدرته الفائقة في علوم اللغة.

الأمر الثالث: أنه موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير.

لكن يحيى بن حمزة مغبون أشد الغبن، ظلت معظم مؤلفاته حبيسة الأقبية لا ترى النور، مع أنه لا يقل شأناً عن الغزالي بين الأشاعرة أو ابن تيمية في مذهب السلف.

وفي هذه (المعالم الدينية) يتناول المؤلف من (العقائد الإلهية): التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الإمامة - المعاد».